

فلسفة حياز يولسارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر // منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

فلسفة حيازين بولسارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر: **منشورات** **الكتاب** **بالإسكندرية**
جلال حنزي وشركاه

مقدمة

هي مقدمة وهي في الوقت عينه خاتمة . خاتمة لأن سارتر قد مات .
ففي التاسعة من مساء الأربعاء ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ في مستشفى بروسية
بباريس مات سارتر . وبموته أغلقت فلسفته من دونه ، وماتت عنه كل
امكانيات الاضافة والتحول . بموته انقطع طريق الحرية ، الطريق الذي ارتاده
ابتداء من عام ١٩٤٣ حين ظهر كتابه « الوجود والعدم » ، وظل يتابع
منعطقاته حتى نهاية العقد الثامن من هذا القرن ، دون أن يمضي في أي
منعطف الى نهايته . لقد صرح سارتر في أخريات حياته بأنه « كتب
بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » . ولم يكن هذا التصريح سوى
تعبير عن رفضه الارتباط بأي من مواقفه السابقة . انه تعبير عن مقولة
« الملائشة » التي تعطينا التركيب الأنطولوجي للإنسان ، والتي تتيح له
أن يشتق لنفسه دائما اتجاهات جديدة . ولكن هذه الاتجاهات
الجديدة كانت دائما عند سارتر في نطاق الطريق عينه - طريق الحرية .

هكذا بقيت دائما مشاريع سارتر مشاريع غير مكتملة لا تريد أن
تمضي الى النهاية ، لأن النهاية من حيث هي كذلك تحيل ما يسبقها
الى كل منغلق .

ويقيد رفض سارتر هذا الانغلاق في كل صوره : رفضه حين بدأ
فلسفته بأن جعل الكوجيتو الديكارتي ينفتح على العالم . فبعد أن كان
الوعي عند ديكارت وعيا فحسب أصبح عند سارتر وعيا بالعالم ؛
وعيا بكل ما في العالم الى حد « الغثيان » . ورفض سارتر الانغلاق
في أي حزب سياسي حتى في أكثر أوقاته تعاطفا مع اتجاه أو آخر .

واذا كان ثمة سؤال تقليدي يتحتم طرحه في أعقاب موت سارتر وهو
السؤال عن فلسفته ومكانتها بين المذاهب الكبرى التي يحفل بها
تاريخ الفلسفة ، فإن الإجابة على هذا السؤال قد أصبحت تباين ما لاح
لنا منذ سنوات بعيدة . ذلك أن مذهب سارتر - بعد كل هذه المنعطقات -

يعود الى التقليد الفلسفي الأصيل حين نجد في ثناياه عين التساؤلات الكلاسيكية التي أثارتها الفلسفة الدائمة الإبدية في تاريخها الطويل .
فنظريات الإدراك الحسى والخيال والانتقال ومسائل الوجود والوعى والحرية ومشكلة الفعل الانسانى وقيمته الخلقية ، كل هذه بأسئلتها وحلولها تجعل فلسفة سارتر حقيقة باسم الفلسفة الدائمة .

وإذا كانت هذه الفلسفة قد بدت لنا في بعض الأحيان فلسفة أزمة سوف تنقضى بانقضائها فما كان ذلك الا لما شهدته أوروبا في النصف الثانى من هذا القرن من تحول عميق شمل كل أسباب الحياة ، حتى بدا سارتر في بعض الأوقات وكأنه ينتسب الى عصر معين انقضت كل معطياته .

ولكن التأمل فيما اتجه اليه البحث الفلسفي بعد سارتر من مسائل وموضوعات يكشف لنا على الفور عن تأثير فلسفة سارتر واسهامها في تطور الفكر الأوربى ، وهو التأثير والاسهام الذى يضع سارتر ، كما وضع من قبل سقراط وديكارت ، بين أصحاب الفلسفة الإبدية . لقد تحول الاهتمام الى اللاوعى ، وكان من قبل ينصب على الوعى . كذلك اتجه التساؤل نحو العلامة والرمز ، وكان من قبل يتناول المعنى والدلالة . وبعبارة أخرى عند الفلاسفة الى اغتيال النظر عن الظاهرة ويبحثوا في علة الظاهرة : أى فى تلك البنيات structures اللامرئية التى تحدث ما يظهر على السطح من وعى ومعنى . فلم يكن اذن هذا الاتجاه الذى اتخذ انتم البنيوية structuralisme - سواء عند ليفى ستروس أم عند التوسير أم عند فوكو - سوى محاولة لاقامة مذاهب فلسفية يشيدها أصحابها فى مقابل فلسفة سارتر .

والتأمل كذلك فى التيارات المعاصرة يتبين فى جلاء أن تيار معارضة الطب العقلى كما يتجلى عند كل من دافيد كوبر David cooper ورونالد لينج R. Laing يأخذ معظم تصوراته من فلسفة سارتر وليس من كتابات فرويد . وبالمثل اذا نظرنا فى الاتجاهات الثورية التى تتمثل فى رفض الاوضاع الاجتماعية والتمرد عليها وجنبنا أنها تعود الى سارتر وانتشار أفكاره وليس الى ماركس ودعوته الثورية .

ان سارتر يصبح بهذا فيلسوف المستقبل ، وهذه لا شك ميزة الفلسفة
الأبداعية التي من شأنها أن تتجدد مع كل عصر ومع كل تأويل .

فاذا كانت فلسفة سارتر قد أغلقت من حونه بعد أن مات ، فانها
في الوقت عينه قد دخلت بين الفلسفات الدائمة في تاريخ الفلسفة لتتجدد
مع كل دراسة ، فان دارس الفلسفة فيلسوف أيضا .

بقيت كلمة أريد أن أقول فيها ان هذه الدراسة عن فلسفة سارتر
كانت في أول الأمر مشروعاً قديماً لتحرير رسالة لاجازة الماجستير في
الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية . وقد أخذت مني هذه
الدراسة سنوات طويلة عكفت فيها على متابعة إنتاج سارتر وعلى
اعداد هذه الدراسة .

ولكن مصر في هذه السنوات كان قد سقط عنها النظام الملكي ،
وتولى الحكم فيها مجموعة من ضباط الجيش معظمهم برتبة « بكباشى » .
ولم يمض وقت طويل حتى استوزر هؤلاء الضباط أنفسهم في وزارات
الدولة المختلفة ، وتولى وزارة المعارف وقتئذ وشئون الجامعات ضابط
شباب صغير السن .

وقد ورد في هذه الدراسة نص مقتبس عن سارتر يصف فيه طبيبا
فرنسياً عمل في الجيش برتبة بكباشى اثناء حرب ١٩١٤ وهو النص
المذكور في الهامش ٢٢ من المقالة الخامسة في الفصل الأول .

عندما اطلع عميد الكلية على هذا النص ألغى تسجيل الرسالة برمتها .
هكذا كان على صاحب البحث أن يودع مسوداته في أدراج مكتبه ، وأن
يسقط من عمره هذه السنوات ، وأن يستأنف الدراسة مع
فلاسفة آخرين .

وانقضت عشرون سنة ، وأخير صاحب البحث من جامعة الاسكندرية
الى جامعة فاس بالملكة المغربية . عندئذ أخرج المسودات من مكتبه وعكف
عليها يعيد صياغتها ويحذف منها ويضيف اليها . كانت رؤية الباحث
خلال هذه السنوات الطويلة ، قد تغيرت الى حد بعيد ، وكان جان

بول سارتر قد مضى الى ابعاد أخرى في تطوره الفلسفي وفي اتجاهاته الجديدة . فكان على الباحث أن يعيد النظر في ضوء كِلِ هذه التحولات وأن يستأنف العمل طيلة عامين دراسيين ليخرج في نهايتهما هذا الكتاب يهديه الى أبنائه طلاب قسم الفلسفة بجامعة فاس بالمغرب وجامعة الاسكندرية بمصر .



الفصل الأول

نحو الوجود والحرية والعمل

أولا : من الماهية الى الوجود

عندما إتجه الفكر الانساني في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد الى الوجود الخارجى طالبا حقيقته ملحا على تفسيره استوقفته ظاهرة التغير : فأتجهت المدرسة المايطية الى البحث عن مادة أولى هي محل التغيرات، ورات المدرسة الايلية أن فكرة التغير متناقضة ، فقالت بالوجود الثابت . ثم جىء أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد مستوعبا جميع الأفكار والمذاهب السابقة وهو وفقا بينها ، ورأى أن وراء التغير صورا كلية ثابتة هي المثل . لذلك هو يفرق بين عالين هما العالم المحسوس والعالم المعقول . الأول هو عالم الظواهر الناقصة أو هو عالم الأشباح ، فيه المحسوسات نعرفها بالحواس ، ولكننا نعرف أيضا أنها ناقصة أي تختلف في تحقيق الماهية وأنها متبدلة أي تتغير من حال الى حال وأنها حادثة أي تكون وتفسد . فثمة إذن عالم آخر هو عالم المثل أو هو عالم الحقائق الأبدية ، وفي هذا العالم تتحقق الماهيات موضوع العلم الصحيح . هذا العالم المعقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، فلا تتعين الأجسام في العالم المحسوس الا بمقدار مشاركتها في مثال من هذه المثل وتشبهها به وحصولها على شيء من كماله . فالتعين أي التحول من عالم الماهيات الى العالم المحسوس فيه سقوط وانحطاط . وقد قادى أفلاطون الى هذه النظرية (١) ابتداء من النظر في العالم المحسوس وذاهبا ، حسب النهج الجدلى الصاعد ، الى العالم المعقول .

(١) الجمهورية La République المقالة السابعة ص ٥١٥ - ٥٤١
ومحاورة فيدون phédon الصفحات ٦٥ - ٦٦ ، ٧٤ - ٧٥ ، ٧٨ - ٧٩ ،
١٠٠ - ١٠٢ ومحاورة بار منيخس Parménides ص ١٣٠ - ص ١٣٣
(ترجمة فرنسية بقلم E. Chambry & R. Baccou طبع Librairie Garnier
Frères, Paris

هذه المثل هي مبادئ الوجود والمعرفة والأخلاق ، فوجود الأشياء لا يكون الا بمقدار مشاركتها في ماهيات العالم المعقول اذ منه تشتق جميع الكائنات وجودها . وهذا يعنى أن وجود الأشياء يفترض وجودا ثانيا سابقا هو وجود المثل أى الماهية الثابتة ، فالماهية سابقة على الوجود المحسوس . ومعرفتنا بالأشياء راجعة الى أننا حاصلون على معرفة المثل ، فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، لأن العلم لا يكون بالنسبى أو الجزئى أو المتغير ، وانما بالمطلق الكلى الثابت . وليس الجزئى المحسوس الا مناسبة للنفس تتذكر فيها الكلى الثابت ، لأن النفس كانت تعيش من قبل فى عالم المثل . وهذا أيضا يعنى أن المثل سابقة على الوجود المحسوس . وبما أن المثل هى الماهيات فالمعرفة تقضى أن تكون الماهيات سابقة على الوجود المحسوس . والحياة وفق منهج أخلاقى تقتضى اتباع النموذج الانسانى الكامل ، أى تقتضى اتباع مثال الانسان . وهذا يقضى بأن يكون لمثال الانسان وجود مستقل عن الأفراد التى تشارك فيه وسابق عليها ، فماهية الانسان سابقة على وجوده فى العالم المحسوس .

نظرية المثل اذن باعتبارها أساسا للوجود والعلم والأخلاق تقتضى أن تكون الماهية سابقة على الوجود العينى المتحقق . فالأولية فى هذه النظرية هى اذن للماهية ، وهذه الماهية توجد ، كما رأينا عند أفلاطون ، فى عالم سرمدى هو عالم المثل . وقد ظلت هذه النظرية مؤثرة على التفكير الفلسفى بما تقيمه من فرق بين الجزئى والكلى ، والمحسوس والمعقول ، حتى القرن التاسع عشر الميلادى ، وذلك لنفس الاعتبارات العلمية والأخلاقية .

والى جانب هذا الاتجاه الفلسفى الصادر عن أفلاطون ، والسدى يجعل الماهية سابقة على الوجود ، تصدر كذلك عن أرسطوطاليس فى القرن الرابع قبل الميلاد فلسفة ماهوية . وبناء على هذه الفلسفة الأرسطية ليست المعقولات قائمة بأنفسها ، كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، وانما هى حالة فى المادة ، قائمة فيها . وليست المادة متشبهة بالمعقولات ، أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، وانما هى متقومة

بها . فالوجود الطبيعي موجود حقيقى تتلازم فيه الصورة والمادة (٢) .
وقد وضع أرسطو هذين المبدأين ليفسر أولا الأجسام الطبيعية وتغيراتها
وثانيا إمكان المعرفة والعلم وليضع بالتالى مبادئ للأخلاق .
أما تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها فيقتبين من النظر فى التغير .
فالتغير يفترض أولا مادة يطرأ عليها التغير أى مادة غير معينة أصلا وهذه
هى الهيولى ، وثانيا ما يقوم هذه المادة فى ماهية معينة أى ما يعين الهيولى
فى جسم طبيعى وهذه هى الصورة . وبعبارة أخرى يقتضى التغير
شيئين ، شيئا يتغير هو الهيولى وشيئا يغير هو الصورة . فالمادة
والصورة مبدآن متلازمان فى الوجود الطبيعى ولا ينفصلان الا بفعل
الفكر ، فالفكر هو الذى يفرق فى الجسم الطبيعى بين الهيولى والصورة ،
وذلك بأن يجرد الصورة من المادة ، فالصورة هى الجزء العقول أو الماهية
بعد تجريدها من المادة .

وهنا نعود للنظر فى ناحية إمكان المعرفة والعلم . فالعلم عند أرسطو
لا يتعلق بالاحسوس لأن المحسوس متغير وعوضوع العلم يلزم أن يكون ثابتا .
لذلك يجعل أرسطو موضوع العلم معرفة الطل والمبادئ والأصول ، ولكن
هذه ليست مفارقة للموجودات أو متحققة بذاتها وإنما يحصل عليها
العقل بالتجريد بعد ملاحظة الموجودات الحقيقية واستخراج للضرورى
والعام منها . فالمعرفة ليست معرفة الكائنات الموجودة بل معرفة
الماهيات العامة والقوانين الضرورية أى معرفة الصور ، والصور هى
الماهية بعد تجريدها من المادة .

كذلك الحياة وفق منهج أخلاقى هى أن نعيش وفقا لطبيعة الانسان
أى وفقا للماهية الانسانية . فالقول بالماهية انز ضرورى لاقامة الأخلاق .
وليس للماهية الانسانية وجود مستقل وإنما يستطيع العقل
أن يجردها بالنظر الى الأفراد المختلفين .

(٢) اعتمدنا فى بيان نظرية المادة والصورة عند أرسطو على المقالة الأولى
من كتاب السماع الطبيعى *physica* وعلى المقالة السابعة والمقالة
الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة *metaphysica* (ترجمة انجليزية تحت
إشراف W. D. Ross طبع ... Oxford, 1928.

أرسطو إذن يختلف عن أفلاطون من حيث أن أفلاطون يقيم الماهيات في عالم
أخر فيجعلها مفارقة عن المحسوس وسابقة عليه بينما أرسطو قد أنزل
هذه المثل من السماء إلى الأرض ووضعها في مبادئ تؤسس الموجودات
الحقيقية ، وسماها صورة أو طبيعة . فهي إذن حالة في الموجودات الطبيعية
ولا تقوم بذاتها . وهذا يعنى مباشرة عدم اعطاء أى أسبقية زمنية
للصورة أو للهوىلى : أعنى أى أسبقية زمنية في وجود الصورة أو الهوىلى ،
فليست الماهية سابقة على الوجود المادى كما هو الأمر في فلسفة أفلاطون .
وليس الوجود المادى سابقا على الماهية .

وهنا نعود إلى تمييز مهم عند أرسطو هو التمييز بين القوة
والفعل (٣) . فبمقتضى هذا التمييز ينقسم الوجود إلى ما هو بالقوة
وما هو بالفعل : القوة تعنى قدرة الشيء على أن يتغير أو على أن يحدث
التغير . وتحقق أو تعين هذه القوة هو ما يسمى فعلا ، فالفعل هو تعين
ما بالقوة ، أى أنه الوجود العينى المتحقق الآن . فبذرة النبات مثلا
حاصلة على قوة أحداث الشجرة ، وهى من ثمة نبات بالقوة تُصير نباتا
بالفعل متى تهيأت لها الظروف الملائمة للنبات والنمو . وبما أن الشيء
لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير شيء بالفعل فإن هذا يعنى أن
الفعل سابق على القدرة بالاطلاق (٤) .

فاذا طابقنا بين مسألة القوة والفعل وبين نظرية الهوىلى والصورة
أتضح لنا أن نلمح أولية منطقية للصورة على الهوىلى : وتفصيل ذلك
كالآتى : لما كانت الهوىلى موضوعا غير معين فى نفسه ، أى امكانية أو
قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ولا تتحقق وحدها ، فإن أرسطو يجعلها
فى مرتبة الوجود بالقوة بمعنى أنها مجرد امكانية للوجود . أما
الصورة فيما أنها ما يسمح للهوىلى بالوجود ، أى ما يعين القوة ويخرجها
إلى وجود بالفعل فإن أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالفعل . وبما أن
الوجود بالفعل سابق - منطقيا وزمنيا - على الوجود بالقوة فإن

(٣) اعتمدنا فى بيان مسألة القوة والفعل على المقالة التاسعة من كتاب ما
بعد الطبيعة .

(٤) ما بعد الطبيعة - المقالة التاسعة ص ٨ .

أرسطو بهذا المعنى يعطى للماهية أو للصورة أولية على الهيولى . هذه الأولية هي أولية منطقية وأنطولوجية ، وذلك لأن الهيولى والصورة يوجدان من حيث التحقق العيني في الوجود متلازمين بصفة دائمة . خلاصة الأمر إذن هي أن هناك أولية منطقية وزمنية للوجود بالفعل على الوجود بالقوة ، وهناك أولية منطقية وأنطولوجية للصورة على المادة (٥) .

نستطيع إذن أن نقرر أن مسألة النسبة بين الوجود والماهية قد وضعت في الفلسفة وضعا صريحا ابتداء من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو . ولكن هذه المسألة عينا قد تقدمت بعد ذلك مدى فسيحا بفضل كثير من الفلاسفة الآخذين عن أفلاطون وأرسطو .

فالى مثل هذا الاتجاه الأفلاطوني ذهب كذلك القديس أوغسطين (٦) في نهاية النصف الثاني من القرن الرابع وفي النصف الأول من القرن الخامس الميلادي . الا أن القديس أوغسطين يجمع المثل الأفلاطونية أو العالم المعقول في العقل الالهي . وكما أن المثل عند أفلاطون هي أساس الوجود والمعرفة والأخلاق كذلك كلمة الله عند القديس أوغسطين هي أساس الوجود والمعرفة والأخلاق : فكل ما يوجد لا يوجد الا بمشاركته في أفكار الكلمة الالهية ، والكلمة هي الفور الذي يشيع في نفوسنا فيهدينا الى معرفة الحق والجمال والى اتباع الخير . ففي الكلمة نرى مثال الفضائل يهدينا اليها صوت الضمير الذي هو حقا صوت الله . ورغم تأثر الأوغسطينية بالأفلاطونية الا أن ثمة فارقا أساسيا

(٥) يذهب الأستاذ يوسف كرم في كتابه « العقل والوجود » الى أن التمييز بين الماهية والوجود في فلسفة أرسطو لا يعدو الوجهة المنطقية من حيث أننا ندرك ماهية شيء دون حاجة الى ادراك وجوده بالفعل ومن حيث أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يتقدم على تعريف الموضوع أى على العلم بماهيته . أما بصدد الآلهة محركي الأفلاك وكذلك بصدد الموجودات الطبيعية - موضوع بحثنا - فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود . (يوسف كرم : العقل والوجود (طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٦) ص ١٦٢ - ١٦٤) .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٩ - ٥٠ .

يقوم بينهما ، فبينما تقوم المثل عند أفلاطون بأنفسها وتؤلف عالما مستقلا تظل الماهيات عند أوغسطين بعكس ذلك صورا وأفكارا الهية . وبينما تؤلف كائنات هذا العالم عند أفلاطون عالما من الأشياء والظلال فهي تبقى عند أوغسطين كائنات حقيقية .

ومن ذلك يلوح لنا أن في الأوغسطينية جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة ماهوية وفلسفة وجودية . فهي فلسفة ماهوية من حيث أن كل موجود في العالم يشترك في الماهيات ويصدر عنها ويقاس بها ومن حيث أن الإدراك ولا سيما إدراك الطبيعة الانسانية هو إدراك الماهية والجوهر . وهي فلسفة وجودية من حيث أن كائنات هذا العالم هي كائنات حقيقية موجودة .

هذه الفلسفة اللاهوتية الأوغسطينية ظلت مهيمنة على المسيحية الغربية حتى القرن الخامس عشر الميلادي لإنسيفما عند القديس بونافنتورا (٧) في القرن الثالث عشر ، وبصفة خاصة فيما يذهب إليه هذا الفيلسوف من أن الحقيقة والضرورة يجب أن يتقوما على هذا للأشياء من ضرورة قائمة في الله الذي هو نموذجها ، وأن العقل الانساني متصل بالحقيقة الدائمة أي بالخير بالذات ، وأن إدراك الناقص قائم على إدراك الكامل .

ذلك إذن هو الاتجاه الفلسفي اللاهوتي كما يتمثل بصفة خاصة عند القديس أوغسطين . نرى فيه الفلسفة الأفلاطونية وقد انتهت الى نظرية الخلق المسيحية وامتزجت بها ، ولكنها ظلت كذلك فلسفة ماهية تضع الماهية سابقة على الوجود . وكما تأثر المفكرون المسيحيون بالفلسفة اليونانية وبما عرفوه عن المسيحية من أن الله خالق الأشياء ، كذلك تأثر المفكرون الاسلاميون بالفلسفة اليونانية وبما عرفوه عن الاسلام من أن الله هو الخالق القيوم . ومن هنا شارك الاسلاف في مسألة النسبة بين الماهية والوجود ، وكان أبرزهم في ذلك ابن سينا

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٤٣ - ١٤٧ .

في أوائل القرن الحادى عشر الميلادى وابن رشد في النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى .

أما ابن سينا فقد ذهب أولا الى أن الوجود اما واجب للوجود وجوده عين ماهيته وأما ممكن الوجود وجوده من غيره (٨) . ثم هو يميز بعد ذلك - بصدد الممكنات في الوجود - بين الماهية والوجود . ويرى أنه من المستحيل أن نستخرج معنى الوجود من تصور الماهية . نعم قد نضع ماهية ما ونستخرج منها بواسطة التحليل العقلى أو المنطقى ما يمكن استخراجه من الصفات ، ولكن لا يجوز اطلاقا أن نستخرج منها - كما يفعل ديكرت مثلا في برهانه الوجودى على وجود الله - صفة الوجود . يقول ابن سينا : « ... لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود » (٩) ، فوجود الممكن سواء أكان وجودا حقيقيا واقعيا أم وجودا ذهنيا صرفا هو مجرد عرض للماهية . وقد تتقوم الماهية في الذهن دون أن تعلق بوجود الشيء في الأعيان (١٠) .

ابن سينا اذن يفرق بين الماهية والوجود ويذهب الى أن الوجود في الموجود الممكن عرض لاحق للماهية . ففلسفة ابن سينا تظل في نطاق المذاهب اليونانية فلسفة ماهية .

أما ابن رشد فقد ذهب الى أن الوجود ليس عرضا لاحقا للماهية ، وانما هو الماهية بعينها (١١) . فابن رشد يوحد بين الوجود والماهية . إلا أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية لا ينسحب في فلسفة ابن رشد على جميع مراتب الوجود : فالذات الالهية ، التى هى الصورة الأولى للعالم،

(٨) النجاة لابن سينا - طبعة القاهرة (محى الدين صبرى الكردى) سنة ١٩٣٨ م (القسم الثالث - في الحكمة الالهية ص ٢٢٤ - ٢٢٢) والإشارات والتنبيهات (شرحا الإشارات للخوارجة نصير الدين الطوسى وإمام فخر الدين الرازى) . المطبعة الخيرية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ (القسم الالهى - النمط الرابع ص ١٩٤) .

(٩) الإشارات والتنبيهات (القسم الالهى - النمط الرابع ص ٢٠٠) .

(١٠) الإشارات والتنبيهات (القسم الالهى - النمط الرابع ص ١٩٣) .

(١١) ابن رشد - تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ج ١ ص ١٧٢ و

ص ٣٣١ .

الوجود فيها ليس زائداً على الذات . أنها جوهر مفارق للمادة وموجود بذاته أزلاً أبداً ، فلا تمايز فيه بين ماهيته ووجوده . وكذلك عقول الأملاك على اختلاف مراتبها ، فهي موجودات عقلية مفارقة أزلية لا تمايز فيها بين ماهياتها ووجودها . أما العالم فيبدو أن فيه تمايزاً بين الوجود والماهية . حقيقة أن العالم في فلسفة ابن رشد قديم لم يخلق من العدم : لا أن هذا القم هو من جهة الزمان فحسب . فإذا نظرنا إلى العالم من جهة الله كان حادثاً مخلوقاً ، وهو حدوث تم منذ الأزل . وبناء على ذلك هناك تساوq بين الوجود والماهية في العالم من جهة الزمان . أما من جهة الله فالوجود حدث لاحق على الماهية .

وفلسفة ابن رشد - رغم ما تحاوله من التوفيق بين الحكمة والشرعية أو بين الفلسفة والدين - تظل وثيقة الصلة بالفلسفة الأرسطوطالية وفي نطاق مباحثها واتجاهاتها الأساسية . والفلسفة عند ابن رشد ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، « فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٢) . فليست إذن الفلسفة الرشدية فلسفة وجود تنظر في الموجودات من حيث هي كذلك ، وإنما هي فلسفة ماهية تنظر في الموجودات من حيث دلالتها على ماهيتها وصانعها .

هكذا تقدمت مسألة النسبة بين الماهية والوجود بمشاركة الفلاسفة الإسلاميين ، وظلت الفلسفة عند كل من ابن سينا وابن رشد فلسفة ماهية . وفي أوائل القرن الثالث عشر اتيج لهذه المشاركة أن تنتقل إلى العالم الغربي ، وأن يطلع عليها اللاهوتيون ، وأن يتناولوها بالبحث والتمحيص ، فكان القديس توماس الأكوينى (١٣) أكبر اللاهوتيين تأثراً بابن سينا وبنابن رشد . لا سيما في مسألة النسبة بين الوجود والماهية : « فهو يقرر

(١٢) فصل المقال - فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال . (فلسفة ابن رشد - طبع القاهرة - المكتبة المحمودية) ص ٢ .

(١٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ١٦٩ - ص ٢٠٥ .

ابن سينا في أن هناك تمايزا حقيقيا بين الماهية والوجود في المخلوقات ، وأن لا تغاير بين الماهية والوجود في الله . ويقر ابن رشد في اعتبار الوجود العالمي خارجا عن الماهية لا عرضا لها . والواقع أن القديس توماس الأكويني قد تأثر أولا وقبل كل شيء بالفلسفة الأرسطية في ترجمته دقيقة وجديدة عنى هو بالحصول عليها ، بحيث أصبحت للفلسفة الأرسطية عنده قواما للفلسفة اللاهوتية في العالم المسيحي . وهو يستبقى فلسفة أرسطو في جملتها مقتصرًا على تعديل ما يتناقض منها مع الوحي المسيحي . وبناء على هذه الفلسفة التوماوية تقوم الماهية في الموجودات الفردية أي الكائنات المحسوسة ، والعقل قادر على تجريدها من المادة ومن صفاتها المحسوسة التي تعينها في فرديات جزئية ، ومن ثمة يبقى في العقل ما هو كلي وشامل .

والتوماوية كذلك لها جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة وجودية وفلسفة ماهوية . فهي فلسفة وجودية من حيث أنها تؤلف الصور والماهيات ابتداء من الموجودات الفردية ، وهذه الموجودات تقوم بناء على وجود الله الخالق ، ومن حيث أن العلم يقصد إلى معرفة الكائن الموجود لا الماهيات بعيدة عن تحققها العيني . فالأولوية هنا للوجود كما هو الأمر تماما عند أرسطو . وهي فلسفة ماهوية من حيث أن الصور والماهيات كانت من قبل في الله ، ومن حيث أننا نستخرج المعرفة العلمية من الواقع للعارض بما يحمل من عناصر للضرورة والكلية ، فالأولوية هنا للماهية . وبناء على هذا الاعتبار تقوم الأخلاق على تحقيق الإنسان للماهية الانسانية في الواقع ، وهي منبعثة أصلا من العقل الالهي . فهذه الفلسفة إذن قاصرة على تحليل الماهيات ، فهي تصورية ماهوية .

هذه الفلسفة الماهوية - التي رايناها في العالم اليوناني القديم وعند فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا وعند مفكرى الاسلام في الشرق وعلماء اللاهوت في الغرب - ظلت تقترض عند فلاسفة القرن السابع عشر وجود الله خالق يتخذ من أفكاره نماذج لما يخلق . وقد تمثلت هذه الفلسفة الماهوية بأقوى صورها عند الفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz . فليبنتز هو الممثل الحقيقي للفلسفة الماهوية في القرن السابع عشر . ان الله (م ٢ - فلسفة جان بول سارتر)

عند لـيبنـتـز ليس هو أصل الموجودات فحسب ، وإنما هو أيضا أصل الماهيات . والماهيات ، سواء أكانت ماهيات الأنواع والأجناس أم ماهيات الأفراد ، هي الممكنات أي الأفكار التي هي موجودة منذ الأزل في الفكر الالهي . بعضها يتحقق فعلا في هذا العالم ويصبح حقيقة واقعية ، وهي الممكنات التي تعتبر الأحسن في أفضل العوالم ، وبعضها لا يوجد فعلا في هذا العالم ويظل في أصله تـلـيـتـاـفـيـزـيـقـي مجرد امكان موجود في فكر الله . « إن عقل الله هو منطقـة الحقائق الأزلية ، أعني الأفكار التي تتعلق بها هذه الحقائق . وبدون الله لم يعد هناك شيء حقيقي في الممكنات أو شيء موجود أو حتى شيء ممكن » (١٤) . فالماهيات إذن متقدمة وسابقة على تحققها أو وجودها في هذا العالم . إلا أن سبق الماهية لا ينسحب في فلسفة لـيبنـتـز على الله نفسه . إن الله عند لـيبنـتـز موجود بموجب ماهيته ، فالماهية وتـلـوـجـود شيء واحد فيه .

هذه للفلسفة التي ترى أن الماهيات قائمة أصلا في عقل الله هي الفلسفة التي سادت عند الفلاسفة في القرن السابع عشر . أما فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبصفة أخص ديدرو Diderot وفولتير Voltaire فقد تميزت فلسفتهم بنقد العقل والدين وبالتردد في الاعتراف بوجود الله . وهم حين يشكون في وجود الله أو ينكرونه صراحة يبدلون به الماهية أو الطبيعة الانسانية . وبناء على هذا المفهوم أو ذاك يصبح كل إنسان تحقيقا خاصا لصورته في ذهن الله أو لصورة كونية هي ماهية الإنسان ، وبالتالي يتعين وجود الإنسان بناء على ماهيته ويصبح سلوكه محددًا بمقتضى هذه الماهية . لذلك نظر الوجوديون وخاصة سارتر إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الإنسان بناء على صورته في ذهن الله أو ماهيته الانسانية . ولهذا السبب يرفض سارتر هذه النظرية في صورها المتعددة (١٥) . فلا يوجد ثمة لله ولا توجد بالتالي طبيعة إنسانية . والإنسان يأتي إلى الوجود لا كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . وبناء على ذلك

(١٤) فقرة (٤٣) من كتاب « المونادولوجيا »

Jean - Paul Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, (١٥)

تصرح الوجودية المألوفة التي يمثلها سارتر بأنه حتى في حالة غم وجود
الله خالق هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق على ماهيته ، كائن
يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأي فكرة . وهذا الكائن هو الانسان
أو كما يقول هيدجر هو الواقع الانساني . ومعنى ذلك أن الانسان
يوجد قبل كل شيء وأنه يلقي ذاته ويبرز الى العالم ثم يعرف بعد
ذلك (١٦) .

الفلسفة الوجودية إذن هي فلسفة الوجود . وفي هذا يتفق معظم
الفلاسفة الوجوديين ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك في وجهات متعددة :
وهذا الاختلاف هو ما يشكل أول الصعوبات التي تعترض كل محاولة
لتناول « الفلسفات الوجودية » على نحو ما نتناول المدارس الفلسفية .
ولعل محاولتنا لعمل تقسيمات مبدئية منظمة بين المدارس الوجودية
تتيح لنا - الى حد ما - أن نتغلب على هذه الصعوبة ، وأن نكشف
في نفس الوقت عن هذا الاختلاف والتنوع والتعارض .

التقسيم الأول هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين :
اتجاه الوجودية المؤمنة التي تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع
الانسان في علاقة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد ويسبرز ومارسيل .
واتجاه الوجودية المألوفة التي تبدأ باعلان نيتشه عن موت الله وترك
الانسان وحيدا مهجورا كما يفعل نيتشه وهيدجر وسارتر .

وبالإضافة الى هذا التقسيم نستطيع أن نقيم تقسيما ثانيا
يميز بين اتجاه وجودي متأثر بالدين سواء أكان متأثرا بالايمان مثل
كيركجارد ومارسيل أم بالاحاد مثل ألير كامو وجورج باتاي ، واتجاه
وجودي آخر بمعزل عن الدين مثل فلسفة ميرلو بونتي .

التقسيم الثالث هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين : اتجاه
يقتصر على تحليل التجربة الانسانية - على نحو ما يفعل بصفة خاصة
كيركجارد - دون أن يحاول الخروج من الوجود الانساني كوثقة زمانية
الى مطلق الوجود . فبمقتضى هذا الاتجاه لا تعنى الفلسفة ولا ينبغي

أن تعنى إقامة مذهب في الوجود لأن المذهب شيء جامد ميت ، وإنما ينبغي أن تكون مبنية الفلسفة مجرد تحليل الوجود . وتحليل الوجود يعنى النظر الى ما فيه من أمر فردي وشخصية .

الاتجاه الثانى هو اتجاه الفلسفة نحو إقامة تطولوجيا أو علم الوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هيدجر وسارتر . وبمقتضى هذا الاتجاه لا تقتصر الفلسفة على تحليل الوجود ، وإنما تتخذ من هذا التحليل سبيلا الى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن *l'être* فالاشكال الأساسى والوحيد لفلسفة عند هيدجر - هو اشكال الكائن *l'être* .

التقسيم الرابع هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر ، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع ، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لوى لافيل وجورج جوستورف . أما هيدجر فلا يفكر الماهية ، وإنما يقبل ماهية دينامية ، اذ يرى أن ماهية الإنسان هي وجوده ، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده - فى - العالم . وذلك فهدجر لا يقبل عبارة سارتر بأن الوجود سابق على الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية ، بينما الوجود يعنى عند هيدجر الوجود - فى - العالم ، أى الوجود - خارج - ذاته وليس مجرد الواقع التجريبي .

ونحن قد انتهينا - رغم هذه التقسيمات - الى أن الفلسفة الوجودية بصفة عامة هي فلسفة الوجود وليست فلسفة الماهية . فاذا كانت التقسيمات السابقة تشير الى ما بين الفلاسفة الوجوديين من فوارق ، فإن ما يجمع هؤلاء الفلاسفة تحت اسم « الفلسفة الوجودية » هو اهتمامهم - على نحو أو آخر - بمسألة الوجود ، واعتبارهم البحث الوجودى مقدا على أى بحث فلسفى آخر .

ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية

الفلسفة الوجودية تعارض الفلسفات التقليدية بوضعها الوجود قبل الماهية حتى تتيح مجالا للحرية الانسانية . وهذا التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضرورة تعارض آخر بين العقلي واللاعقلي ، لأن النظر في الماهية يعنى النظر في العام والكلى والضرورى ، أى فيما يستخلصه العقل من الجزئيات ، بينما استبعاد الماهية والنظر في الوجود يعنى الامساك بالوجود الفردى للشخص . وهذا التفرد في ذاته يعنى المنافاة للعقلية ، لأن العقل لا يمسك الا بالكلى فيبقى للوجود فرديا جزئيا غير ضرورى . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان استبعاد الله يبقى الوجود بلا سبب ولا معنى . ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانتفاء المعنى .

وهذا الاتجاه للاعقلي يفتتح بابا جديدا للفلسفة : فقد ظلت الفلسفة قاصرة منذ التفكير الهليني الفلسفى على ما هو عقلى فحسب . ويمكن ان يقال انها بدئت رسميا في القرن السادس قبل الميلاد حين نظر طاليس في المحسوس مجاولا الاستقراء والبرهنة العقلية مدعما رأيه بالدليل المنطقى ، فكان أول من وضع موضوع النظر والمنهج للفلسفة . وظل الفكر الانسانى يتلقى ارث العقلية عن العالم اليونانى القديم حتى اليوم .

ولكن هذا الاتجاه العقلى لقي في تاريخه الطويل نزعات معارضة . ولسنا نريد هنا أن نتأخّر هذه للنزعات ابتداء من مصادرها الأولى ، وانما حسبنا أن ننظر في اتجاهين فرنسيين كان لكل منهما بعض الأثر في الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وفي فلسفة سارتر بوجه خاص : الاتجاه الأول هو الاتجاه الذى يتمثل ابتداء من القرن السابع عشر في معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام والفلسفة الماهوية العقلية بوجه خاص . والاتجاه الثانى هو مجموعة التيارات العلمية والفكرية والأدبية التى تعاونت على هدم سلطة العقل ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر .

أما الاتجاه الأول - وهو الاتجاه الذى يؤيده بسكال ضد النزعة العقلية - فهو يجعل من بسكال مطما حقيقيا للفلسفة الوجوديين وفيلسوفنا من الطبقة الأولى بالنسبة للفلسفة الوجودية .

وفي فلسفة بيسكال نلمح ثلاثة عناصر فلسفية لكل منها أهميتها الخاصة في تأسيس الوجودية المعاصرة : العنصر الأول هو العنصر الصراع الجدلي : فبيسكال صراعي جدلي ، لا بالمعنى التصوري المثالي ، ولا بالمعنى المادى الطبيعى ، وإنما بالمعنى الوجودى الذى يقيم الصراع داخل الفرد الشخص . والانسان عند بيسكال تتمزق نفسه بين أيدي قوى خداعة : الخيلة والارادة والمنفعة . فالانسان قصبة ، أى أنه أضعف ما فى الطبيعة ، الا أنه قصبة مفكرة (١) . والى تناقض العظمة والحقارة داخل الانسان ترجع جميع النقائص الأخرى : فى الانسان والطبيعة والمجتمع والفكر : فبيسكال إذن يرجع الصراع والجدل أصلا الى الفرد الشخص . وهذا يعنى أن فلسفة بيسكال هى فلسفة واقعية تجريبية ، أو هى فلسفة تتضمن اتجاهها تجريبيا واقعيا . وهذا هو العنصر الثانى فى فلسفة بيسكال . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن العنصر التجريبى فى الفلسفة الوجودية وعند بيسكال يختلف عن التجريبية للحسية التى عرفت بها الفلسفة الانجليزية ابتداء من بيكون . فهى فى الفلسفة الوجودية تجريبية ميتافيزيقية لأنها تظهر فكرة الواقع اللامبرر الذى لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى . وربما نستطيع أن نلخص هذه التجريبية عند فيلسوف مثل كنت ، لا سيما فى نقده للدليل الوجودى ، اذ يلح على أن الوجود لا يستخرج من الفكر . وقد نلمسها كذلك عند شلنج ، فقد حاول شلنج أن يؤسس فلسفة ايجابية فى مقابل الفلسفات السلبية التى هى فلسفات عقلية فى اعتبار شلنج . ونحن نعلم أن كيركجارد كان قد استمع الى محاضرات شلنج فى برلين وأنه أعجب بها . وتأثر بصفة خاصة باستخدام شلنج لفكرة الوجود .

هذه التجريبية الواقعية نجدها بصورة واضحة فى فلسفة بيسكال فبيسكال قد اعتمد التجربة فى العلم الطبيعى وفى مصير الانسان على السواء . الا أن التجربة عند بيسكال ظاهرة وباطنة . لذلك هو يستغنى عن الميتافيزيقا ، ليرجع الى النفس ، وينظر فى حال الانسان ، متابعاً فى ذلك مبدأ سقراط القائل بأن اعرف نفسك . والقلب هو سبيل

المعرفة بما فيه من بصيرة وروح الدقة . ويرى بسكال أن لكل موضوع منهجاً ينبغي ابتكاره : فالعلوم الرياضية مناهج مخصصة ، ولعلم الطبيعة المنهج التجريبي ، على خلاف ديكرت الذي عَمَّ المناهج ووحدها في الرياضيات الجبرية . كذلك يتجه تفكير بسكال الى الواقع لا الى المبادئ العامة . خلاصة الأمر انن هي أن فلسفة بسكال تتميز أولاً بأقامة الصراع والجل ، وثانياً بأقامته داخل الانسان وفي وجوده الواقعي التجريبي .

أما العنصر الثالث ، وهو ما يؤلف الجانب الديني الانساني في فلسفة بسكال ، فنجد له أصولاً عديدة في المسيحية وعند الفلاسفة المسيحيين . وهذا العنصر سيظهر بصورة واضحة في فلسفة كيركجارد وفلسفة جبريل مارسيل وغيرهما من الوجوديين المسيحيين . وليس من شك في أن هذا العنصر الديني يرجع أصلاً الى المسيحية وإلى الكتاب المقدس في عهديه . وهو يتأيد بعد ذلك بمشاركة الفلاسفة المسيحيين وبصفة خاصة القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي والقديس برنار (٢) في القرن الثاني عشر الميلادي والقديس توماس الأكويني (٣) في القرن الثالث عشر الميلادي .

هذا العنصر الديني نجده في أصل فلسفة بسكال . وفلسفة بسكال ليست إلا جزءاً من مشروع في الدفاع عن الدين ، انه يصف الانسان المعتمد عن الدين وعن الله ويصفه في اتجاهه نحو الدين ونحو الله .

(٢) تتمثل هذه المشاركة في حملته على إخضاع الايمان للعقل عند أبيلار . فقد كان أبيلار يرى أن بين الحقيقة في صورتها اليونانية القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية اتصالاً واتفاقاً ، فحاول التوفيق بطريقة جدلية منطقية بين المسائل التي تبدو متعارضة . لذلك عارضه القديس برنار بجعله العلوم الدينية أرفع من العلوم العقلية ، وبإيمانه بالعاطفة وغلبة الخلاص .

(٣) نلتوماوية - كما رأينا في المقالة السابقة - جوانب متعددة تجعل منها فلسفة وجودية . هذا وقد حاول جاك مارتان في كتابه « نبذة في الوجود والوجود » ، *Britain : Court traité de l'existence et de l'existant* (Hartman, 1947) أن يتلمس لدى القديس توماس الأكويني بعض مظاهر الوجودية . وهذا ما فعله جيلسون كذلك في كتابه « الوجود والماهية » : *Etienne Gilson : L'Etre et l'essence* (Vrin, 1948)

هذه العناصر الثلاثة : العنصر الجدلي الصراعى والعنصر التجريبي الواقعى والعنصر الدينى الانسانى تلتقى كلها عند بسكال فتكشف عن اتجاه بسكال والفلسفة البسكالية وهى فلسفة يصحح أن ننعتها بالوجودية .

أما عن اتجاه بسكال فهو اتجاه مخالف ومعارض للنزعة العقلية . انه يرى أن المعرفة العقلية خالية من أى يقين وأن العقل عاجز عن الإدراك وعاجز عن البرهنة . فمعرفة الطبيعة تقضى بالعودة الى الطبيعة ذاتها . والعقل لا يعتمد على ذاته ولا يطبق معانى نظرية فى النفس ، وإنما يلجأ الى الطبيعة . فمنهج العلم أذن هو التجربة وليس الاستدلال العقلى . وكما أن العقل بمفرده عاجز عند بسكال عن الوصول الى حقائق العلم الطبيعى فهو عاجز كذلك عن تفسير الواقع الانسانى وعن الوصول الى الحقائق الدينية . ان العقل كما يقول بسكال قابل للدفع فى جميع الجهات ، فهو يستخدم فى البرهنة على صحة بعض الأحكام ويستخدم فى نفس الوقت للبرهنة على نقيضها . والعقل أيضا بطيء لا بد له دائما من المراجعة والعودة الى ابادىء والحجج . بسكال اذن يعتبر العقل عاجزا عن تحصيل العلم ومعرفة الحقيقة بصفة عامة وعاجزا عن تفسير الانسان ومعرفة الحقائق الدينية بصفة خاصة . هذه الحملة على العقل من جهة بسكال عمات على تقوية التيار اللاعقل الذى سيتأثر به ويفيد منه الفلاسفة الوجوديون .

أما الفلسفة البسكالية فقد ألفت فيها كذلك العناصر الثلاثة : العنصر الصراعى الجدلى والعنصر التجريبي الواقعى والعنصر الدينى الانسانى ، فمهتت بهذه العناصر للكثير من الأفكار الوجودية ، وكان أقوى هذه العناصر تأثيرا فى الوجودية المعاصرة هو العنصر الأول . فبمقتضى العنصر الصراعى الجدلى بدا الانسان - فى فلسفة بسكال - مجموعة من المتناقضات ، واستحال علينا بالتالى أن نفسر الانسان تفسيراً عقليا . ان الفكرة الأساسية فى فلسفة بسكال هى اجتماع النقيض : اجتماعها فى الانسان وأفعاله ، وفى المواقف الفلسفية من اليقين ، وفى الطبيعة وأحداثها ، وفى المجتمع وقوانينه . هذه النقيض ترجع فى فلسفة بسكال الى التناقض القائم فى الانسان بينه وبين نفسه أو بين عظمة الانسان وحقارة

الانسان . فما هو مصدر هذه الحقارة ؟ يرجع بسكال حقارة الانسان الى الخطيئة والى ابتعاد الانسان عن الله . فالتناقض بين الانسان ونفسه يرجع في نهاية الامر الى كون الانسان . وهو قد ولد أولا على مثال الله ، قد ارتكب الخطيئة وابتعد عن الله . وهذا التناقض لا ينتهي في فلسفة بسكال الا بفضل محبة الله وبفضل اتجاه الانسان نحو الله . والانسان كما يصفه بسكال - متابعاً في ذلك التجربة الانسانية - هو في حركة مستمرة : حركة الابتعاد عن الله وحركة الاتجاه نحو الله . فوصف بسكال للانسان ليس وصفا للطبيعة الانسانية ، وانما هو وصف للوجود الانساني من حيث ان الوجود الانساني حركة مستمرة . وهنا يصبح بسكال فيلسوفا وجوديا الى اقصى حد . فالوجود الانساني عند بسكال وعند الوجوديين هو حركة مستمرة وخروج دائم كما يدل على ذلك لفظ الوجود في صيغته الفرنسية *existence* او في تركيبه الذي يدل على معنى الازدلاق *ek-sistence* كما يكتبه سارتر أخيانا .

وبسكال يمكن اعتباره فيلسوفا وجوديا ليس من ناحية المنهج فحسب ووصفه للوجود الانساني ، وانما كذلك من نواح أخرى يقترب فيها من بعض المعاني الوجودية . فبسبب فكرة التناقض ينتهي بسكال الى كثير من الأفكار التي تقترب الى حد كبير من الوجودية المعاصرة ولا سيما عند كل من هيجل وسارتر : فوصف بسكال لما في الانسان من نزعة مزدوجة الى الحركة والى السكون يقارب تطيل سارتر لما في الانسان من نزعة للخداع وسوء النية . كما ان تمييز بسكال بين الله و *divertissement* أي خروج النفس عن ذاتها وبين الملحجر *ennui* أي رجوع النفس الى ذاتها يقارب تمييز هيجل بين فعل الاشتغال الذي يحمل الانسان الى العالم غير الحقيقي وبين الانشغال الذي يعود بالانسان الى الوجود الحقيقي .

وكما امتزجت العناصر الثلاثة عند بسكال وعبرت بالتالي عن فلسفة وجودية تعارض الفلسفات التي تهتم بالعلوم دون الانسان وحياته وموته : نجد هذه العناصر تلتقي أيضا مع تفاوت في القدر والأهمية في فلسفة ميرزا دي بيرلان في أوئل القرن التاسع عشر . فقد اتجه ميرزا دي بيرلان

الى التفكير فى الاخلاق وفى الدين ، أى أنه نظر فى الانسان ، وانتهى الى تأسيس علم نفس دينى . وهو يلاحظ ما فى النفس من وثبات نحو الحقائق العليا ومن الهامات وعواصف مستعصية على التعبير . وقد عانى هو نفسه التجربة الدينية (٤) . كذلك يرى فى نقده للدليل الوجودى عند ديكارت أنه لا يمكن استقبات الوجود من الفكر لأن الوجود يشاهد ولا يستقبط ، والنفس تحس الله واللانهاية فى اشراقات العبقرية الفجائية . ولكن مين دى بيراز ، رغم مشاركته الكبيرة فى هذا التيار الوجودى ، لم تنح له فرصة التأثير الفعال فى الفلسفات الوجودية المعاصرة حتى فى فرنسا موطنه الاصلى .

والواقع ان الاتجاه الاول - اعنى الاتجاه الذى يتمثل فى معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام وللنزعة العقلية بوجه خاص - لم يكن له فى معظمه اثر مباشر فعال فى وجودية سارتر . وربما أمكن ارجاع قيمة هذا الاتجاه الى أنه تعبير صادق عن الفكر الفرنسى فى تمرده على العقلية التى كانت تسيطر عليه منذ ديكارت ومنذ سيطرت فلسفة ديكارت .

بيد أن التمرد على العقلية كانت تؤيده من جهة أخرى تيارات علمية وفكرية وأدبية تصدر عن مواقف مختلفة وعلى أنحاء مغايرة . وهذه التيارات هى ما يؤلف الاتجاه الثانى الذى عمل على هدم سلطة العقل ، وعلى تحرير الانسان لا من القيم العقلية فحسب ، وإنما كذلك من جميع القيم الاجتماعية أو الأخلاقية .

ويمكن القول ان أهم هذه التيارات هو تلك الحركة الانتقادية التطيلية التى نشأت ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وشملت العلم الرياضى والعلم الطبيعى . فمن الناحية الرياضية كان من نتيجة الهندسات الجديدة غير الاقليدية التى أنشأها كل من لوبتشفسكى Lobatchevsky وريمان Riemann أن أدرك الرياضيون أن المبادئ المتعارضة والمتناقضة يمكن أن تقام عليها هندسات متعددة ومستقلة

(٤) راجع Pierre Tisserand : Oeuvres de Maine de Biran, Tome XIV, Nouveaux essais d'anthropologie (P.U.F., Paris, 1949), Vie de l'esprit, p. 369 - 402.

فيما بينها (٥) . كما أدرك الرياضيون أيضا أن هذه الهندسات صحيحة وحقيقية - صحيحة لأن كلا منها يؤلف نسقا استنباطيا خاليا من التناقض ، وحقيقية لأنها تنطبق على التجربة والواقع كما أثبتت مكتشفات أينشتاين في نهاية القرن التاسع عشر . ومعنى هذا هو أن يكون التعارض والتناقض علامة على الصحة . ونحن نعلم أن هذا منافي للعقل ، وأن علم المنطق يقوم على عدم التناقض . فكان الحركة الانتقادية في الميدان الرياضي تمد أدت الى زعزعة المنطق في أسسه وأركانه العقلية .

أما من ناحية العلم الطبيعي فقد تمثلت الحركة الانتقادية عند اثنين من العلماء هما : هنري بوانكاريه وبيير دوهم ، حاولا أن يبينوا أن العلم الحديث ان هو الا تركيب صناعي ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالي ثمة مجال أمام الحرية . لقد ذهب هنري بوانكاريه Henri Poincaré الى أن النظريات العلمية هي مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التي نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهي تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيرا أو نافعا للبحث . فالنظريات العلمية ليست حاصلة في ذاتها على قيمة مطلقة ، وإنما تعود قيمتها الى مقدار نفعها أو يسرها ، سواء أكان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلسفة أم نظريات الطبيعة (٦) . وبوانكاريه يرى في هذه النظريات مجرد تعريفات *définitions* ، ولكنها ليست « حقيقة » أعنى أنها لا تنفذ الى الوجود الواقعي . وإلى مثل هذا الرأي ذهب أيضا بيير دوهم Pierre Duhem ، فقد بين في كتابه « النظرية

(٥) رغم تعدد هذه الهندسات واستقلالها فان فكرة المكان ذي الأبعاد ن ، أي الذي أبعاده أكثر من ثلاثة ، وهي الفكرة التي أتى بها ريمان ، قد أتاحت لبعض الرياضيين تنسيق الهندسات الممكنة منطقيا بحيث يمكن الانتقال من هندسة الى أخرى حسب مبدأ معين .

Poincaré, H. : La Science et l'hypothèse

(٦)

(Flammarion, 1920), p 67. 141,193.

الفيزيائية ، موضوعها وتركيبها ، (٧) أن النظريات العلمية ان هي الا مجرد تصورات للظواهر الطبيعية لا تدعى انفاذ الى جواهر الأشياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهر المشاهدة انطباقا تاما لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع . انها بعيدة عن الواقع بما يتضمن من غنى وثرء ، فهي ليست الا اطارا نحاول أن نلائم بينه وبين الواقع ، دون أن تكون هذه الملائمة تفسيراً كافياً للواقع . بهذا تظل النظريات العلمية نسبية ويصبح للتفسير مجرد اطار فضفاض يصنح لأكثر من ظاهرة لكنه ليس علة كافية مفسرة للظواهر . وبهذه النتيجة تمتنع الأدلة التجريبية القاطعة في ميدان العلم - بخلاف ما دعا اليه ليكون - وتنهى فكرة البحث عن العلة . ونحن نعلم أن العقل لا يجد الاقتناع والرضى الا في فكرة العلة ، وأن المنطق يقوم في أساسه على فكرة البحث عن العلة . فكان الحركة الانتقادية في ميدان العلم الطبيعي قد أدت كذلك الى نفس النتيجة السابقة ، فزعت أسس المنطق وأركانها العقلية .

والى جانب هذه الحركة الانتقادية سارت تيارات أخرى في الميدان الاجتماعي صادرة من نواح متعددة : فصدر تيار عن تحليل كارل ماركس لعمليات الحياة الاجتماعية . وصدر تيار آخر عن مكتشفات علم الأنثروبولوجيا . وصاحب هذين التيارين تيارات في الميدان النفسى صادرة عن مكتشفات فرويد ويونج وتحليلهما لعمليات الحياة الفردية واللاشعورية . وكان من نتيجة هذه التيارات أن تزعزعت كذلك الأسس القديمة لعلم الأخلاق .

جديع العلوم اذن اهتزت دن أساسها . وأساس العلم كما قررتة الفلسفة التقليدية هو العقل . فهذه التيارات العلمية اذن تعاونت على هدم سلطة العقل ، وأبرزت عجزه في نواح متعددة ، مما أدى بالفلاسفة في أوائل القرن العشرين الى تفحيط العقل : وبالتالي الى ظهور فكرة اللامعقول وانتفاء المعنى .

وهنا فتسائل ما النتيجة المنطقية لهذه الفكرة - أعنى فكرة انتفاء المعنى ؟ ان انتفاء الماهية مغزاه بالنسبة للناسفات الوجودية - كما المحنا

في المقالة الأولى من هذا الفصل ، وعلى نحو ما سيتضح في الفصل الثاني - أن الانسان حر في سلوكه لانه ليست هناك أي ماهية أو طبيعة انسانية ترسم له هذا السلوك . والى نفس هذه النتيجة ينتهى القول باللامعقول وانتفاء المعنى . ان استبعاد العقل يعنى استبعاد جميع المحاولات التى تفسر حياة الانسان والتى تحدد له السلوك الذى ينبغى عليه أن يتابعه والغايات التى ينبغى عليه أن يترسمها والقيم التى ينبغى عليه أن يصبو اليها . والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هي أن يصبح الانسان وحيدا داخل ذاته ، شاعرا بانعدام ما يهديه ، ومدركا بالتالى لحريته ومسئوليته ازاء سلوكه الحر . واجتماع هذه الوحدة والحرية والمسئولية في الانسان ، على ما بينها من ترابط وتناقض في آن واحد ، هو ما يخلع على الحياة الانسانية طابعها اللاعقلى : ويكشف عما فيها من مأساة . واذلك كانت اللاعقلية والشعور بالمأساة هي السمة الغالبة على الفكر العالمى في الربع الثانى من القرن العشرين - تظهر في كتابات الأيبياء والفلاسفة وتتخذ عند كل منهم اسما خاصا : فتأخذ اسم الشعور بالمأساة عند جورج برنانوس *G. Bernanos* ، واسم القلق عند مالرو *Malraux* ، واسم المصير عند جرين *Greene* ، واسم اللعيب عند كامو *Camus* ، وتنتهى كلها عند اللاعقلية وانتفاء التبرير .

واذا كان الأدب في أي أمة هو مرآة تنعكس عليها سماء الحياة في هذه الأمة ، فهو كذلك وفي نفس الوقت عامل فعال في خلق هذه السمات . هكذا جاء الأدب للفرنسى ، في الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت الى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملا في الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة . وآية ذلك أن أبطال أندريه جيد *A. Gide* وجان كوكتو *J. Cocteau* كانوا متطلين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم (٨) . لقد كان أدب جيد - وهو نموذج للأدب في الفترة

(٨) فقد كان راديغيه *Radignet* بطل كركتو لا يؤمن الا بحريته ونزواته وهوائه . كذلك كان لافكاديو *Lafcadio* بطل جيد نموذجا للانسان المنطلق التحرر عن كل قيمة والذى يؤمن بحريته فحسب . طالع بصفته خاصة *Les Caves du Vatican (Livre cinquième — Lafcadio* (p. 821 - 873)

ما بين الحريين - ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتسم بالحيرة والارتياح ، ولكنه كان ينتهي دائما الى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . انه يقر بد بين دعوة الانجيل التي تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى كونه نفسا ، وبين دعوة نيتشه التي تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى حريته . وجيد لا يخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة ، وإنما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده يعنى رفض كل شيء . انه يرى ان الدور الذى يقوم به انتاجه الأدبى إنما هو إثارة الارتياح . ان للتمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب ، هذه هي القيم التي كان يرى هو أن أدبه يدعو اليها ، (٩) وهي نفس القيم التي سجد لها عند سارتر في مرحلة أولى من تاريخه الفلسفى : ان الانسان - عند جيد - ينبغي له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولا للقيم المتعارف عليها ، ينبغي له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى جيد كما تقضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب جيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالانسان الى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الاحساس بالعبث أو انتفاء المعنى *l'absurdité* عند جيد ، فان هذه الذات هي طبيعتنا الناقصة ، أو هي وجودنا الناقص الذى ندرك نقصه ، والذي لا ينبغي مع ذلك أن نتجاوزه الى ما هو أعلى منه - الى الانسان الأعلى مثلا كما هو الأمر عند نيتشه ، فان ما نتجاوزه هو يعد كل شيء جزء من النفس . فالتجاوز هو انشاء لا فائدة منه . وإنما ينبغي أن نعى هذا النقص ، وأن نعترف به ، فنضفى عليه بهذا الاعتراف وجودا شرعيا ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثلا نهدي إليه . واذن فلا يبقى أمامنا الا أن نلجأ الى الحرية - حرية الذات ، وأن ندرك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداء من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نجتنب العبث أو بالأحرى نتعداه بأهوائنا التي نستشعر كل ما فيها من حرارة وحمية والتي نستطيع أن نتحرر منها

بسهولة كي نستسلم الى غيرها (١٠) .

هكذا يجيء الأدب عند جيد : فيه عودة للذات الحرة وفي نفس الوقت تحلل من الأوضاع الأخلاقية ورفض للقيم وللعرف وانكار للتقاليد والعادات . وبهذا الانكار والتحلل نستطيع أن نقول ان الأدب في الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثل عند جيد ، كان في الوقت ذاته فنا يهدف الى خلق تلجمال وبحثا ميثافيزيقيا أو على الأقل بحثا سيكولوجيا يستهدف للكشف عن أسرار الذات أيضا كانت وتأكيد هذه الذات في أدق خوالجها وبعد أن تقطل من جميع القيم . وهذا هو ما يسمى في الأدب بحركة الرفض الكلي **Dadaisme** ، وهي الحركة التي جاءت مباشرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى . وهذا البحث السيكولوجي قيد امتد للكشف عن حياة اللاشعور فأدى ذلك الى ظهور حركة السيريالية **Surréalisme** ، وهي الحركة التي تمثلت بصفة خاصة عند أندريه بريتون **André Breton** . وأرادت أن تحرر الانسان من التفكير العقلاني ومن وضعه الاجتماعي لتسلمه الى الدوافع اللاشعورية في حريتها التامة .

بهذه الحركات الأدبية التي تنمرد على التقاليد والأخلاق انفتح المجال امام النزعات الفردية والاتجاهات للفوضوية ولم تعد ثمة قيمة غير الحرية الفارغة العابثة والمجانية الخالصة . وهذه النزعات ، التي ترمى الى تعرية الانسان من القيم والتقاليد ، وحرمانه من أي معونة يمكن أن يتلقاها من النظريات المصنوعة الجاهزة ، والتي ترمى في نفس الوقت الى ترك الانسان لذاته ولحريته ، هي النزعات التي تميز بها الأدب الفرنسي والفكر الفرنسي في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى . يقول ألبيريس **R.- M. Albières** : « ان الفكرة القائلة بأن طرق حياتنا ليست مرسومة رسما كاملا وانما تتوقف علينا وحدنا ، وأن كل شيء ينبغي أن يعاد ويبدأ دائما من جديد ، وأنه ليس هناك صيغ يمكن أن تحدد

(١٠) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضي » ، لأنثرية جيد : **A. Gide**
Nourriture Terrestres ، حيث تتضح بصراحة وعنف دعوى جيد الى ممارسة الأهواء بكل ما فيها من حرارة وحمية ، وحيث يوجز جيد هذه الدعوة في بيت من الشعر يكرره في مواضع عديدة : « سوف أعلمك الحمية يا نثنائيل ، **Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur** » .

سؤكف: ونفس هناك تنساق يمكن أن نطعن فيها وأن توفر لنا
للراحة ، - هذه للفكرة ليست في نهاية الأمر إلا الفكرة العامة التي تصبح
أدب عصرنا كله ، (١١) .

التحطل من التقييم والتحرر من التقاليد هي من الاتجاهات التي كانت
تسم الحياة الفرنسية وتظهر في مجال الأدب الفرنسي في الفترة ما بين
الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . غير أننا إذا تعمنا
النظر في هذه الاتجاهات تبيننا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية ، أعني
أنها تتناول السلوك الإنساني . فالحرية في هذه الاتجاهات ينبغي أن
نفهم بالمعنى الاجتماعي المعنى وليس بالمعنى الفلسفي الميتافيزيقي . أنها
حرية صريحة تتناول للسلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياسي ، وتعمل
على أن ينحل الإنسان من الأوهام والتقاليد ، وعلى أن يظل حاصلًا
عليها وإنما من حيث هي حرية فارغة . وهذا الخراع ، وهو ما يطلق عليه
الفرنسيون كلمة *gratuité* ، هو ما يميز الحرية كما تجيء
في الآثار الأدبية التي ظهرت في الفترة ما بين الحربين .

ولكن هذا المعنى المعلى للحرية ، وهو الذي يقتصر على الجانب الاجتماعي
والأخلاقي ، قد أدى مباشرة عند سارتر إلى القول بالحرية بالمعنى
الفلسفي . ذلك أن التحرر من الأوهام والتقاليد والتحطل من قيم العقل
والمجتمع قد أدى في نهاية الأمر إلى اللامعقون وإلى القول بانتفاء المعنى
والخو من التبرير .

وهذا الخو من التبرير يعبر عنه سارتر بعلم *contingence* .

ومعنى هذه الكلمة أن الإنسان كائن وكان يمكن ألا يكون (١٢) : فوجود
الإنسان أمكان عارض بحت . الأساس هو عدم اللزوم . أقصد أن
الوجود - تعريفًا - هو بكل بساطة أن يكون هنا ، (١٣) . هذه هي
مأساة الإنسان في القرن العشرين ، يعبر عنها سارتر في قوة وإخلاص

Albérès, R.-M. : Jean-Paul Sartre (Editions Universitaires, (١١)
Paris 1953). p. 12.

(١٢) راجع Jean Grenier : Le Choix (P.U.F., 1941) , p. 8 & 9

Sartre : La Nausée, p. 166.

(١٣)

يجعله مختلفا عن معاصريه ، فلا يستنجد بالأخوة كما يفعل كامو ، ولا بالله أو بالشيطان كما يفعل جورج برناتوس ، وإنما يترك الإنسان دون أى معونة يعانى الوحدة والحرية والمسئولية .

سارتر إذن يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تجتمع عند بسكال ، كما يتمثل جميع للزععات التى سادت للربع الأول من القرن العشرين ، فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير . ولكن سارتر هو أولا وقبل كل شىء فيلسوف . ومن هنا - أعنى من حيث أنه فيلسوف - فإنه يتناول هذه التيارات والذععات فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفى الذى يتابعه . غير أنه فى كل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وإنما هو يصدر مباشرة - كما سنرى فى المقال التالى - عن الفلسفة الألمانية ، وهى الفلسفة التى بدأت تتوغل فى فرنسا وبدأ يطالعها الفرنسيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى .



ثالثا : من ألمانيا الى فرنسا

يقول اميل برييه : « اننا كى نتتبع الفكر الفرنسى عقب حرب ١٩١٤ من المستحيل ان نتجاهل للحركات الفكرية الآتية من الخارج ... والتي وجهت للفلسفة الفرنسية وجهات جديدة » (١) .

وهذه الحركات الفكرية تصعد فى أصولها الحديثة الى فلسفة هيجل .
فرغم بقاء هيجل فى مجال التصورية الألمانية ، الا أن فلسفته كانت دائما حجر الزاوية فى الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك فى معارضة الوجوديين لفلسفته أم فى اصطداعهم لمعظم المقولات الهيجلية . وقد أقام هيجل الجدل على أساس منهج منطقي يتأدى من القضية الى نقيضها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة . وقد درس هيجل الوعي فى مراحله الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومولوجيا عنده ، (٢) وهى التى ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : فى المرحلة الأولى يكون الوعي فى - ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه . وفى المرحلة الثانية ينعكس الوعي على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود فى مظاهره فيصبح وعيا لأجل - ذاته pour-soi . وفى المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعي فى - ذاته وللوعي لأجل - ذاته . هكذا تكشف الفينومولوجيا عن مبدأ الوعي وتسلسل مظاهره فى الكون . وهكذا أيضا يضع هيجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سياخذا عنها سارتر وسنجدها أساسية فى فلسفته (٣) . وقد تابع هيجل

(١) Emile Bréhier : Transformation de la philosophie Française

(Flammarion, Paris 1950) p. 75.

(٢) رغم المعانى المتباينة للفينومولوجيا عند هيجل فانها تعنى بصفة عامة وصف الوجود الانسانى على نحو ما يظهر *erscheint* لنفس الشخص الذى يحياه . Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard, 1947) p. 38 & 574.

(٣) ترد هذه المصطلحات عند هيجل فى معظم مؤلفاته . راجع بصفة خاصة « فينومولوجيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » .
Hegel, G.W.F. : Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques (tr. fr. de J. Gabelin, Vrin, Paris 1952) (p. 236-244)

هذا المنهج الجدلي الثلاثي متاديا من معنى الى آخر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فانتهى الى اعتبار كل ما هو عقلي واقعي والى اعتبار الوجود الواقعي منطقيا أى ضروريا ومعقولا ضرورة ، واجتمعت لديه فى هذا التسلسل الثلاثى عناصر الجدل فقال بالضرورة والتضاد والتحول .

هذا الجدل يبدأ عند هجل من مقولة الوجود الخالص . وهى أول المقولات لأن الوجود فكرة خالصة خالية من أى تعيين ومعنى مباشر خائن من أى توسط . انه فى هوية مطلقة مع ذاته (٤) .

ومن هنا فليس الوجود شيئا معينا ، وانما هو تجريد خالص وخواء مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم (٥) . انه سلب خالص والسلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل هجل من الوجود الخالص الى اللاوجود الخالص ويجعل منهما شيئا واحدا (٦) . انه يستخرج فكرة لعدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، إذ ان هذا للتعريف يتضمن للسلب ، لأنه يستلزم عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بها الى فكرة العدم

وأول ما ينبغي ان نلاحظه هنا أن فكرة العدم تأتي فى فلسفة هجل لاحقة على الوجود ، لأنها تعنى أننا نضع الوجود أولاكى نفيه أو نسبه بعد ذلك . ونحن سنجد فكرة العدم كذلك فى فلسفة سارتر ، ولكننا سنجد أيضا أن لعدم ليس تاليا للوجود أو متمائزا عنه وانما هو مرتبط به . انه على سطح الوجود : (٧) ، أو هو بالأحرى فى قلب الوجود (٨) .

هذه الفلسفة الهبطية التى أقامت المنطق الجدلي ابتداء من معنى الوجود، ورات فى الوجود سياقاً منطقياً جدياً يتأدى ضرورة من المعنى الى نقضيه ،

Hegel : Précis, (p.77)

(٤)

(٥) يستخدم هجل لفظ لا وجود Nichtsein ونفط العدم Nichts

بمعنى واحد . وهو يقصد به لا مجرد انكار الوجود وانما خطبه من أى تعيين . راجع : J.Mct.E. Mc Taggart : A Commentary on Hegel's Logic (Cambridge 1931), p. 16.

(٦) هجل : « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) فقرة ٨٨ الملاحظة ١

والملاحظة ٤ .

J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 52.

(٧)

Ibid., p. 57.

(٨)

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هجل بوضعه في مقابلها ما يسميه الفكر الذاتى والحقيقة الخاصة الجزئية .
فهو ينكر امكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، اذ يرى أنها تبدأ بالايمان Le Credo ، والايمان فعل ذاتى خالص . وهو ينكر امكان البحث عن حقيقة كلية مؤثرا البحث عن حقيقة خاصة بالذات . كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جدل مطرد متجانس متصل . وكيركجارد ينتقده ليقيم بدله جدلا متقطعا غير متجانس ، جدلا وجدانيا عاطفيا مليئا بالوثبات . وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافا جوهريا . ان هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود للسقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جدا أعلى للوجودية بها يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب . أما الهجلية فهي تخطئ اذ تزعم تفسير كل شئ وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فان فى النفس أشياء لا يمكن إخراجها أو التعبير عنها .

ومن جهة ثالثة يتيح لنا النظر فى النسق الهجلى على ضوء الاتجاه لكيركجاردى أن نرى الهجلية تهدم نفسها : فاقامة نسق فلسفى تقتضى أن تكون له بداية ووسط ونهاية . ولكن البداية محالة لأن دخولنا فى هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدا باختيار حر لا يخضع لأى ضرورة . فليست هناك إذن بداية محددة . وللنهاية كذلك تقتضى مذهباً أخلاقياً . وهجل لا ينتهى لى إقامة أخلاق بالفعل . وانتفاء البداية والنهاية يجعل للوسط محالا ، ثم قيام هجل نفسه كإنسان موجود وزاء نسقه الفلبفى إنما يهدم النسق نفسه .

لقد أقام هجل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدلى العقلى ، وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لاهوتنا أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبدو الفكر وجوديا واقعيا والوجود الواقعى منطقيا عقليا ، أى أنه طابق بين الوجود

الواقعي والمعتول . والحمة التي حملها كيركجارد على هجل تنصب على محض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقلي والواقعي ، فيبدو للوجود لديه منافيا للعقل معارضا له .

بيد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة هجل يلتقي معه في نقاط عديدة . وكثيرا ما يكون هذا الالتقاء - كما يرى جان فال (١٢) - بسبب تأثير كيركجارد بهجل تأثرا عميقا . فكل من هجل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد . وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقلي السطحي . ان فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية . وانتقال كيركجارد من مرحلة الى التي تليها يتم في الواقع ، وكما لاحظ جان فال (١٣) ، بنوع من الجدل الهجلي . وإذا كان كيركجارد قد اتفق مع هجل في انتقاد المرحلة الأولى ، كي يتجاوزها الى الثانية ، فإنه يقترب منه كذلك في تحديده لمعنى المرحلة الثانية وفي انتقادها أيضا . فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصورا ميتافيزيقيا وتاريخيا للعالم . أما كيركجارد فيعلق الأخلاق ليتيح مجالا للتضحية الدينية .

كذلك يلتقي كيركجارد بهجل بصدد فكرة الجدل ذاتها . أجل ان هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهجلي والجدل عند كيركجارد (١٤) . غير أن كيركجارد يحتفظ بالجدل ، ويرى أن الوجود هو تغير وضرورة . انه انتقال من الذات الى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحاد وانفصال بين المتناهي واللامتناهي . انه تماس بينهما وفي نفس الوقت صراع . وهذا

Jean Wahl : Etudes Kierkegardiennes, p. 137 (١٢).

Ibid., p. 139-140. (١٣).

(١٤) هذه الاختلافات فصلها جان فال في كتابه « دراسات كيركجاردية » ص ١٤ - ص ١٤٨ ، وهي تعود كلها الى أن الجدل الهجلي جدل متصل كمي ، تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنتهي الى المركب الذي يرفع التناقض . بينما الجدل الكيركجاردى جدل منفصل متقطع يسير في وثبات ، وهو جدل ذاتي وجداني يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل في حالة من التعارض والتوتر . راجع كذلك عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ - ص ٢٨ .

الازدواج في الدلالة هو السمة المميزة للجدل : ففكرة الوثبة عند كيركجارد هي فكرة جدلية لأنها في نفس الوقت الهائية والفعل الذي يجتازها . كذلك الأفكار الرئيسية في فلسفة كيركجارد مثل : اليقين ، والقلق ، والموت ، والآن كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجاً في الدلالة وتعارضاً باطنياً . فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعنى الخوف والأمل ويعنى الرغبة والاعراض في نفس الوقت . والآن هو الأبدية والزمانية معا .

وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل للهجلي ويحتفظ بها - وانما على نحو مختلف يميز الجدل الكيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر - نجد ان فكرة الذاتية تكشف عن تأثير كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة للهجية ولا سيما بمؤلفات هجل التى كتبها في شبابه (١٥) . ففي هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالقرنية والمشاعر الذاتية . وهذه أفكار رئيسية في فلسفة كيركجارد .

كيركجارد انى يتأثر بهجل حين ينتقده ويحمل على العقلية الهجية ، وحين يحتفظ في نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهجلي . الا أن تفكير كيركجارد للفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثير الذى يصدر عن هجل والفلسفة للهجية ، وانما هو يتخلص من الهجية ليحرس موضوعات جديدة ، ويحل الانسان تحليلاً وجودياً يكشف عن مقولات جديدة . ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وابتكاره . انه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وافكاره الخاصة . وربما كان أهم هذه المقولات التى تميز بها تفكير كيركجارد ، والتى ستنحدر خلال الفكر الألماني الى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة والى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هي مقولة القلق . فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التى تخلص كيركجارد من الهجية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد في فلسفة سارتر .

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التى نستجدها عند سارتر : أنه يرتبط أولاً بفكرة الامكان والاختيار . والامكان يرجع

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، دونها هجل في الفترة ما بين عامي ١٧٩٣ و ١٨٠٠ ، وطبعت تحت عنوان : مؤلفات الشباب الدينية ، Hegels Theologische Jugendschriften, hsgg. von Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

عند كيركجارد إلى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الإنسان في حالة من البراءة ويظل القلق كامناً في هذه البراءة (١٦) . ومع التحريم يأتي إمكان للخطيئة وسحر الاغراء ، فيدرك الإنسان أنه قادر على فعل الخطيئة ، ولكن دون أن يعرف ماذا تعني لأنها لم تحصل بعد . وبين الاغراء والخوف يشعر الإنسان بأن ثمة شيئاً رهيباً يمكن أن يرغب فيه . فالقلق إذن ناشئ عن رغبة الإنسان فيما يخشاه في نفس الوقت . أنه « تعاطف يتضمن انفور ونفور يتضمن التعاطف » (١٧) ، أو هو اقبال يتخلله الخوف واحجام تشوبه الرغبة .

ومن هنا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة l'ambiguïté أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الإنسان ما يعينه على اختيار إحدى القيمتين . وهذه الفكرة هي التي سنجدوها في فلسفة سارتر حين ترى أن الإنسان منعزل ولا يجد بالتالي ما يعينه في سلوكه .

وفكرة القلق كما تبينناها في ارتباطها مع الامكان ، أو مع الرغبة والخوف معا ، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي - كما سنرى - في فلسفة سارتر . وكل من فكرتى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد الا بالارتباط مع فكرة الخطيئة . ان الخطيئة عند كيركجارد هي الانتقال من عالم البراءة حيث لا خير ولا شر الى عالم الأخلاق حيث يكون اما الخير واما الشر . وهو من ثمة انتقال تدريجي يفقد فيه الإنسان حالة البراءة دون أن يبلغ تماماً حالة الاثم . لهذا يشعر الإنسان بالقلق ، يشعر بأنه بريء وبأنه مذنب في نفس الوقت . أنه يرى نفسه مذنباً دون أن يكون في وسعه أن يعرف متى أصبح مذنباً ، لأن لحظة سقوطه تفر أمام ذهنه كما يفر الحطم حين يحاول أن بمسك به الذهن عند يقظته . وعن طريق السقوط يدرك

Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 220 (١٦)

Kierkegaard, Søren Aabye : Le Concept de l'angoisse (١٧)

(tr. fr. Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

الانسان أنه خاضع للحتمية أو الضرورة ، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيار من بين الممكنات . فليست إذن الحرية العسفية هي التي تفسر الخطيئة ، وإنما بالعكس الخطيئة هي التي تفسر لنا الحرية والحتمية معا . إنها تجعلنا أبرياء ومذنبين في نفس الوقت وتجعلنا أحرارا ومجبرين في نفس الوقت .

وارتباط الحرية بالجبرية هو ما سنجدّه عند سارتر ، ولكن على نحو آخر يجعل الانسان مقسورا على الحرية ، أو يجعل الحرية مرتبطة بالموقف الانساني وملقمة ازاء وضع معين .

ومن أفكار القلق والامكان والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العدم ، لا العدم على نحو ما نفهمه هـل باعتبارها سلبا أو نفي الوجود ، وإنما العدم باعتباره عدما حقيقيا ايجابيا ، - عدما نشعر به في حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقال من الامكان الى الواقع (١٨) ، وأن نفهم فكرة الخلق لأنه سابق على الخلق (١٩) . ورغم غموض فكرة العدم عند كيركجارد وارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية ، إلا أنها كانت ، في ارتباطها بفكرة القلق ، مصدرا هاما تستوحيه فلسفة هيدجر ، لينمضي بفكرة العدم من المجال النفسي الانسي إلى اقتصر عليه كيركجارد إلى المجال الكونى الوجودى الذى انتهت اليه فلسفة هيدجر (٢٠) ، وهو نفس المجال الذى سنجدّه لفكرة العدم عند سارتر .

وإذا كان القلق هو الذى يكشف لنا عن العدم فهو يرتبط كذلك عند كل من كيركجارد وهيدجر وسارتر بمقولة الزمان .

فالقلق عند كيركجارد هو قلق ازاء ما نخشى أن يحدث في المستقبل ، إذ المستقبل وحده هو مجال الامكان . ونحن لا نقلق من حادث مضى الا من

Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 231.. (١٨)

Ibid., p. 227. (١٩)

J.Wahl : Etudes Kierkegaardiennes. p. 221. (٢٠) راجع

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (Louvain, 1948) p. 343. الملاحظة ٢ . وكذلك

حيث ما يقرتب عليه في المستقبل • فالقلق يتجه دائما الى المستقبل • غير انفا ، حين يفتابنا القلق ، نشعر بتباطوء في سريان الزمن • واذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا ان حركة الزمن قد انتهت الى أقصى حدود البطوء وكان للنفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هي الآن للحاضر • فالقلق اذن يتجه الى المستقبل ، ولكنه يبطيء من سريان الزمن الى حد أن يقوم في الآن والحاضر •

وهكذا يتضح ان فكرة القلق هي من أهم الأفكار التي تُجدها عند كيركجارد • وينبغي أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد ، ولكنها ترجع كذلك لارتباطها - كما رأينا - بكثير الأفكار التي تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتي انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وإلى سارتر بوجه خاص •

بيد أن الأصول التي أتبع للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة • فالى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية - وهي الفلسفة التي ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية (٢١) - كان هناك أيضا تيار فلسفي - أكثر تأثيرا على الأوساط الفرنسية - ينبع من فلسفة نيتشه وتفكيره • ان نيتشه فيلسوف ألماني ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث ان فلسفته تخطو من التعقيد الذي تميزت به الفلسفات الألمانية • انه فيلسوف ألماني ، ولكنه تأثر على ألمانيا • وهر يكره الديمقراطية ويعجب بنابليون • وفي هذا الاتجاه الذي يتسم بالتمرد والثورة يكمن اغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين •

وفلسفة نيتشه تتفق في كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد •

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامي ١٨١٣ ، ١٨٥٥ • أما نيتشه فقد عاش ما بين عامي ١٨٤٤ و ١٩٠٠ • ومع ذلك فان فلسفة نيتشه كانت تسبق في الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفي من فلسفة كيركجارد التي ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد الى الألمانية أولا ثم الى الفرنسية بعد ذلك •

وكلا الفلسفتين يتضمن ، في هذا الاتفاق وبالإضافة إليه ، أصولا وجودية سنتيين بعضها عند هيجل وسنتيين بعضها عند سارتر .

أما اللقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولا في الحياة التي عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملأها الألم ، سواء أكان مبعث هذه الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانسية والجو الأسرى الكئيب الذي عاش فيه والأحداث المحزنة التي مرت به وأثقلته احساسا بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدني والتجربة المؤلمة والنفس المرهقة القلقة كما هو الأمر عند نيتشه .

ومع الاحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة . أجل ان نيتشه قد خرج على الدين وغلا في الألحاد بينما كان كيركجارد متدينا شديدا للدين ، الا أن الألحاد عند نيتشه - وهو مظهر سنجدته وإنما على نحو مختلف عند كل من هيجل وسارتر - كان الحادا عاطفيا وجدانيا تشيع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع إلى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الله فكرة سائدة في فلسفته . ومع هذه العاطفة الدينية ، التي اتخذت وجهة التدين عند كيركجارد ووجهة الألحاد عند نيتشه ، نجدهما يتفقان كذلك في الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها .

ويظهر اللقاء نيتشه وكيركجارد كذلك في أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملأها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدرا لفلسفته . فلسفة نيتشه تعكس مأساة حياته بكل ما اعتراها من أزمات . وكذلك فلسفة كيركجارد تجيء مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتي .

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هي المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما . وإنما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحدث بمقتضى معارضتها لفلسفة هگل . وقد كان هگل كذلك مصدرا لفلسفة نيتشه ، وإنما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهاور . فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفي باعتناق مذهب شوبنهاور على أثر قراءته لكتابه « العالم إرادة وتصور » ، وهو الكتاب الذي يبدؤ بأعنف النقد لفلسفة هگل ونسقه الفلسفي .

ودن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد في الحملة على فكرة النسق الفلسفي وفكرة الاتساق المنطقي داخل المذهب ، فكل فلسفة منطقية عندهما

هى فكر مجرد نفرضه على الحياة فرضا ولكنه لا ينفذ الى الواقع بما يملأه من غنى وثناء ، وان مثل هذا الفكر يظل غريبا على الحياة وعلى الواقع .

كيركجارد ونييتشه اذن يلتقيان فى غير موضع . فاذا كانت فلسفة كيركجارد بتضمنها أفكار بالثق والعدم والحرية وزدواج الدلالة قد أصبحت معينا للفكر الوجودى فى فرنسا ، فاننا نجد كذلك فى فلسفة نييتشه كثيرا من العناصر أو السمات التى نأمنسها أولا تشيع فى فلسفة هيدجر والتى نتبينها ثانيا ونضحة رئيسية فى فلسفة سارتر .

أما بحدود تأثير فلسفة نييتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولا فى التشابه القائم بين نظرية نييتشه فى الانسان الأعلى وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر . ان نظرية الانسان الأعلى عند نييتشه تقدم للفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الانسانية الى أن تطو على نفسها لتتعد الى غايتها القصوى ، وهى ايجاد نوع جديد ممتاز من الانسانية تتحقق فيه ثقافة السادة وأخلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء . فاذا لاحظنا أن الانسان الأعلى عند نييتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبينا فيه مباشرة أخلاق البطولة : انه ليس غاية ممتنة قائمة فى العالم الآخر ، وليس تطلعا الى اللاعتهناهى بالمعنى المسيحى ، وانما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى العالم .

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الاسراف البطولى prodigalité heroique من حيث أن هيدجر يهتم بالوجود الفانى فيحقق للانسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود . ان هيدجر - مثل نييتشه - لا يدعو الى الايمان بأشياء أخروية فى العالم اللاعتهناهى بل هو يهتم بالوجود الزهنى والوجود لأجل الموت . وفى هذا الاهتمام اسراف فى تقدير بطولة الانسان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العالم المتناهى المحدود .

نييتشه وهيدجر اذن يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للانسان أن يحققها . غير أن النقطة الأساسية التى تلتقى عندها فلسفة نييتشه وفلسفة هيدجر هى - كما لاحظ بحق

ألفونس دي فالينس (٢٢) - المسألة الدينية وهي المسألة التي تسود
فلسفة نيتشه كما تسود فلسفة هيدجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه
تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الاحاد . فالاحاد
عند نيتشه يختلف عن الاحاد المادية العلمية . أنه الاحاد يتسم بالآلم وينطوى
في نهاية الأمر على التشبث بالله . يقول ألفونس دي فالينس : « ان الفلسفة
التي تقوم برمتها على أساس اعتمادها على نفى الله هي فلسفة تظل
معلقة بمشكلة الله وإنما على نحو خاص بها » (٢٣) . وهكذا جاء نفى الله
عند نيتشه : انه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود الى نوع من الاثبات .
فلسفة نيتشه لا تقوم بمعزل عن فكرة الله . انها ترتبط بها ، لأنها تلج
بعنف على اعلان أن الله قد مات ، وتمضى في جميع المشكلات التي تثيرها
مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك في أن فلسفة نيتشه - كما لاحظ جان فال في كتابه
« فلسفات الوجود » (٢٤) - كانت من الأصول التي أثرت تأثيرا كبيرا في
فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر . فاذا كان جان فال لم يشر في هذا الكتاب
الى نوع هذا التأثير او مجاله فان من البين أنه جاء عن طريق فكرة الاحاد
عند نيتشه . ففلسفة هيدجر - وكذلك فلسفة سارتر - تقوم أساسا على
استبعاد فكرة الله . غير أن الاحاد عند هيدجر يختلف اختلافا بينا عن الاحاد
نيتشه ، فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط في نهاية الأمر بفكرة نفى الله
أما هيدجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين ومعزل عن فكرة الله . انه يتخلص
أساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أي فكرة دينية .

ورغم اختلاف طابع الاحاد عند كل من نيتشه وهيدجر فان ما
يفضى اليه الاحاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية - وهي القيم

A .De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (٢٢)
(Louvain, 1948), p. 353-356.

Ibid., p. 355. (٢٣)

Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence (Colin, (٢٤)
Paris 1954), p. 15.

التي ظلت في الفلسفات القديمة قائمة على فكرة الله - ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من مذهب الفيلسوف وليس من الدين .

وبهذه الدعوة الى قيم جديدة تعارض القيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيدجر ويمهدان لفلسفة سارتر . أجل أن القيم التي تقادى بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التي تقول بها فلسفة سارتر . غير أن فلسفة نيتشه تحفظ بسمات الاتجاه الوجودى عامة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة . انها - رغم اختلافها عن فلسفة سارتر - تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر . وقوام هذه الخطوط التي نلحها في فلسفة نيتشه هو - كما يقول روجيه أرنالديز (٢٥) - معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق ارادة القوة . ولذلك فالارادة عند نيتشه ليست الا فعلا حرا لا يحتاج الى جوهر سابق . فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا إنسانيا . والانسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنيه غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة . هذا الشعور هو الواقع الانسانى الوحيد .

وفلسفة نيتشه تتألف من قسمين : قسم سلبي ينقد فيه للقيم الأخلاقية والدينية المتعارفة ، وقسم ايجابي يضع فيه « ارادة القوة » ليصل بها الى الانسان الأعلى . وفي نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التي أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشاف الوجود الحقيقى . والعقل بهذا الاعتبار وهم خطر ترجع اليه جميع الأوهام الأخلاقية والدينية . لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قوانين الفكر للضرورة هي قوانين للفكر وليست للوجود كما يدعى العقل . والعقل يستمدّها من « الذات » ليفرضها على الوجود . وبناء على ذلك فالعقل عند نيتشه عاجز عن ادراك الوجود في صيرورته الدائمة ، والوجود يناقى للعقل . - كأن اللاعقلية إذن هي الأساس وهي الشرط للضرورة للوجود .

نيتشه إذن يعارض للعقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعا لأفعال الانسان . وهو يرى أن الوجود فعل إنسانى ، وأن الانسان في عزله

(٢٥) مقال من الأصول القريبة للوجودية Roger Arnaldez - الكاتب
المصرى - عدد مايو سنة ١٩٤٧ ص ٦٧٩ .

تامة : عزلة عن الآلهة للزائفة ، وعزلة عن المثل للباطلة ، وعزلة عن نفسه .
بحيث لا يبقى له بعد ذلك الا ارادته وحرية . هذه الاتجاهات الأساسية التي
تجعل من نيتشه رائدا للفلسفة الوجودية هي نفس الاتجاهات التي سنجد
عند سارتر . الا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه ، وانما هو يصدر عن
فيلسوف آخر هو هيدجر .

وعند هيدجر نجد هذا الاتجاه المعارض للعقل أو المعارض للضرورة .
وهو يتمثل في شعور هيدجر بما يسميه لواقع المعارض *facticité* . ومعنى
هذه الكلمة أن الواقع غير ضروري وليس مبررا ولكنه مع ذلك واقع لا مفر
منه . فكل شيء عند هيدجر قد تم قبل أن يأتي الانسان الى هذا
الوجود . والانسان يأتي الى الوجود دون أن يعلم لماذا وفي ظروف وأوضاع
لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالانسان عند هيدجر كائن
وحيد في العالم ، صادر عن ماض مجهول ، ويتجه الى مستقبل هو العدم
أو هو الموت . وهو في هذا العالم منغرس فيه ، وحيد يعاني الجزع
angoisse ويشعر بالوحشة *déréliction* .

ولكن هيدجر يكاد يعود الى الفلسفة التقليدية ، اذ لا ينحصر في
الكائن الوجود ، وانما يتخذ سبيلا الى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة
في التجريد والتعميم . ولذلك تنقسم وجودية هيدجر بكلمة *existentiale* (٢٦)
بمعنى الوجودية المذهبية التي تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقا
فلسفيا ، بينما تنقسم الوجودية التي تقتصر على تحليل الانسان بكلمة
existentielle . فهيدجر لا يقتصر على الوجود الفردي
للواقعي ، أي لا يقتصر على الكائن الوجود *ontisch* ، بل يتعداه الى
طبيعة الكائن بصفة عامة أي علم الوجود *ontologisch* .

وفلسفة هيدجر تنظر الى الانسان باعتباره موجودا - في - العالم ،
يتخذ من كل شيء في العالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشعر بوطأة
الآخرين ، ويسقط في الوجود الزائف ، حيث يتوارى وراء الانشغال بالحياة
اليومية ومطالبها المعتادة الثقافية . عندئذ يعيش الانسان كآلة

يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كانسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وانما كشخص خاضع للشعور العلمى الموضوعى أو للوعى الاجتماعى ، بما يتضمنه من التوافه التى يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفضى به هذا الانشغال الى الانغماس فى الحوادث اليومية وفيما يثرثر الناس عنها ، وتنقطع بالتالى كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقى الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف . هذه الحياة التى يصفها هيدجر بحالة السقوط *Verfallen* (٢٧) ليست هي الحياة الوحيدة التى يستطيع أن يعيشها الانسان ، فالانسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التى تتمثل فى عامية الحياة اليومية وثرثرتها وفضولها والتباسها . انه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده فى العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت ، وعن طريق الشعور بالاثم من كونه يحيا حياة يتخللها النقص . وهذا القلق يكشف له عما فى العالم من خلف ولا معقولية ، ويكشف له عن أنه ملقى فى العالم دون عون أو نجدة - يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعا ، ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومى ، أو بمتابعته وانمائه لجميع امكانياته ، أى لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه .

وفقى فلسفة هيدجر لا يوجد ثمة إله ، فليس هناك أى تجاوز فوق العالم أو خارجه . ان الانسان لا يفارق ذاته لكى يتجه نحو إله أعلى منه ، فان مثل هذا الإله - كما رأينا - غير موجود فى فلسفة هيدجر ، وانما يفارق الانسان ذاته ويتجاوزها متجها نحو العالم ونحو الآخرين ونحو المستقبل ونحو العدم . وعلى الرغم من غموض فكرة التجاوز عند هيدجر فانها تعنى فى نهاية الأمر خروج الانسان عن ذاته بحيث يعنى هذا الخروج لتصل الانسان بالعالم وبالأخرين وشروعه نحو المستقبل ونحو العدم .

ولهذا المظهر الأخير للتجاوز - أعنى التجاوز نحو العدم - أهمية خاصة فى فلسفة هيدجر . فالانسان فى هذه الفلسفة انما هو وجود - لأجل -

الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العدم وأساسه (٢٨) . وهذا العدم ينكشف لنا - في فلسفة هيدجر - عن طريق القلق . اننا نشعر بالقلق ونحرك ان هذا القلق لا يرجع - كما هو الأمر في حالة الشعور بالخوف - الى شيء معين . فما يثير القلق - في فلسفة هيدجر - « ليس شيئاً ، محدداً . انه كما يقول « لا شيء » rien (Nichts) ، ونحن نشعر بهذا اللاشيء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، بل باعتباره مقوماً داخلًا في تكوين الوجود . اننا نشعر بهذا العدم شعوراً غامضاً ، وهذا الشعور بالعدم هو الذى يتيح لعملية النفى أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة (٢٩) .

وللتجاوز مظهر آخر في فلسفة هيدجر هو الحرية الانسانية . اننا في التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا . اننا نتجه نحو العالم ومرتبط به . وهيدجر يعرف الحرية بأنها قدرة الانسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها (٣٠) . فالانسان اذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز . غير أن أهم ما ينبغى أن نلاحظه في الحرية عند هيدجر هو أنها تتضمن وضع الانسان للعالم . وبما أن العالم من شأنه أن يقصر الانسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها . انها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا ما يقصرنا ويحد من حريتنا . فالحرية عند هيدجر تتضمن اذن شيئاً من الضرورة (٣١) .

هذه الفلسفة الهيدجرية هي المصدر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فيتفق معها في كثير من الاتجاهات لا سيما في الالحاد وفي القول بالحرية . ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونييتشه ،

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (٢٨)

p. 256.

Ibid., p. 257.

(٢٩)

Ibid., p. 264.

(٣٠)

Ibid., p. 265.

(٣١)

وهو يخضعها إلى منهج علمي فلسفي هو المنهج الفينومينولوجي الذي اصطنعه الفيلسوف الألماني أدوموند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيدجر . فكان سارتر لم يتأثر فحسب بالمذاهب الألمانية التي بدأت تتوغل في فرنسا في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وإنما تأثر كذلك بالفلسفة الألمانية من ناحية المنهج .

ولفهم هذا المنهج - كما اصطنعه هوسرل - يمكننا أن ننظر إلى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تؤسس المنهج الفينومينولوجي :

المرحلة الأولى هي ما يسميه هوسرل تعليق الحكم و التوقف عنه Suspension of judgement (٣٢) . ويسميه أيضا القصر أو الارجاع الفينومينولوجي Phenomenological reduction ، أي أضعاف المسلمات إلى أقل حد ممكن . فان هوسرل يرى أنه بهذا الارجاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكام السابقة ، ويعود إلى موقفه الأصلي كفيلسوف . وينبغي أن نلاحظ أن تطبيق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبي شكى كما هو الحال عند اللادريين ، وليس هو إرادة للرفض كما هو الحال في الشك الديكارتي ، ولكنه مجرد إيقاف حكم العقل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأي موقف بصدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تنكرها وإنما - كما يقول هوسرل - تضعها بين قوسين bracketing ، فان الوضع بين قوسين يعني عدم اتخاذ أي حكم نهائي بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء أكان بالرفض أم بالقبول ، ويعني أيضا أن ما وضع بين قوسين يظل باقيا ولا يختفى بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به . كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحكم لا يقوم بإزاء موضوعات معينة دون غيرها (٣٣) ، بل ينطبق على الموضوعات العالمية جميعها سواء أكان ذلك بصدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضا على كل من العلوم

Edmund Husserl : Ideas - General Introduction to (٣٢)
Pure Phenomenology (translated by W.R. Boyce Gibson, London
George Allen & Unwin Ltd.), 31 & 32 (p. 107-111).
Ibid., § 56-62 (p. 171-184) (٣٣)

الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ، وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعالم على نحو أو آخر . وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ، وذلك لأن الله أيضا مرتبط بالعالم . من حيث أن يقين النفس في الله قائم على يقين متعلق بالعالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العالم قائم هنا أيضا .

واذن فالمرحلة الأولى من النهج الفينومولوجي هي مرحلة تحريرية ، نقوم فيها بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ، ونعد أنفسنا للمرحلة الثانية .

أما المرحلة الثانية فهي عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين . وهوسرل يعنى بشعور الذات أنها تعاني وتجرب ، أو : بحسب تعبير هوسرل - تتمتع *enjoy* وتشعر بما بين قوسين : "لأن ما وضع بين قوسين : بمقتضى المرحلة الأولى من النهج الفينومولوجي - ليس هو الموضوعات ذاتها ، وإنما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها : مثل الإرادة التي هي متعلقة بشيء مراد والرغبة التي هي متعلقة بشيء مرغوب فيه . وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والادراك الحسى ، فكل هذه الأحوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بها . ففي المرحلة الثانية من النهج الفينومولوجي تتمتع الذات بهذه الأحوال الشعورية المختلفة وتشعر بها . لأنها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيها باعتبارها أحوالا حية . هذه الأحوال الشعورية ، التي سبق للذات أن وضعتها بموضوعاتها بين قوسين في المرحلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعنى اختفاءها ، بل مجرد تطبيقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصدها وبصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات في هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها . وليس ذلك في الواقع الا اعدادا لمرحلة ثالثة أهم وأخطر . فالمرحلة الثانية اذن هي أيضا مرحلة اعدادية للمرحلة الثالثة .

أما المرحلة الثالثة فهي عبارة عن النهج الفلسفي الحقيقي في نظر هوسرل ، وهي تعبر عن الجانب الايجابي من النهج الفينومولوجي .

غيمقتضى هذه المرحلة تقوم الذات بالتأمل في الأحوال الشعورية التي تحياها وبالانتباه إليها والتفكير فيها . وهذا للتأمل أو الانتباه هو ما يسميه هوسرل بالحدس . فالحدس عند هوسرل هو مجرد انتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يقين لها بوضوح معاني ما تحدسه . وميزة هذا الحدس هي أنه لا يتعرض للخطأ من حيث أن الذات قد تحررت من سبب الخطأ حين تحررت من الارتباطات والأحكام ووضعتها بين قوسين . وهذا التحرر هو الذي يتيح للذات أن تتجه إلى الحدس ، وأن تتبين معاني ما تحدسه ، فتقوم بتطيل الظواهر التي تحياها تحليلا وصفيا صادقا . ومعنى هذا هو أن الانتباه يتضمن ويقضى التفكير في معنى ما يعطيه الحدس ، فهو أيضا يفصل فعل الحدس إلى معان ، بحيث ينبغي أن نقول إن المنهج الفينومولوجي هو الحدس ، أي أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالذات مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية .

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحدس الفينومولوجي ؟ لقد رأينا أن موضوع التأمل والحدس هو الأحوال الشعورية التي تحياها الذات . فماذا يكشف لنا الحدس في هذه الأحوال الشعورية ؟ إن ما نتبينه عن طريق الحدس الفينومولوجي ليس هو حالا ذاتيا خاصا بالذات ، وإنما هو فعل شعوري متجه بكيفية معينة إلى موضوعه . إن أهم ما يظهره لنا الحدس الفينومولوجي في الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو هو أفعال الشعور من حيث أنها قاصدة موضوعاتها (٤٣) . وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع الفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هي شعور في ذاته وبين موضوع واقعي موجود في الخارج . إن للشعور هو نفس هذه العلاقة . أنه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به ، فالحجب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه ، والارادة متعلقة بموضوع هو المراد ،

والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو الخيالى .

وهكذا يكشف لنا الحدس الفينومينولوجى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد *l'intentionnalité* أو الاتجاه نحو موضوع (٣٥) . هذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كما تابع نفس المنهج الفينومينولوجى .

فإذا كان سارتر قد تأثر بالفلسفة الألمانية من ناحية المذهب ومن ناحية المنهج الا أنه فى نهاية الأمر قد فكر وفلسف بعقلية الرجل الفرنسى . فسارتر هو فيلسوف فرنسى . ومن هنا كانت فلسفته تتميز - على نحو ما سنرى فى المقال التالى - بأخص سمة تميز الفلسفة الفرنسية ، وهى الحرية .

* * *

رابعاً : من الله الى الإنسان

انحرية الانسانية هي الحقيقة التي تؤكدتها الفلسفة الوجودية عامة وفلسفة سارتر بوجه أخص . ولسنا نريد هنا أن نتابع الفكر البشري في تطوره وانتقالاته من الايمان بمذاهب القضاء والقدر الى الايمان بمذاهب الجبر والحتمية ثم الى الايمان بمذاهب الحرية . ولسنا كذلك نريد أن نتابع التفكير الفلسفي في ترحله الطويل بين القول بمذاهب الجبر أو بالحتمية وبين القول بمذاهب الحرية . لقد قلنا ان سارتر هو فيلسوف فرنسي وان فلسفته تتميز بالتالي بأخص ما يميز الفلسفة الفرنسية . ولنا نريد الآن أن نقتصر على النظر الى هذه الفلسفة : أعني الفلسفة الفرنسية : أولاً من حيث هي فلسفة تقول بالحرية الإنسانية ، وثانياً من حيث تأثر سارتر بهذه الفلسفة وصدوره عنها صدوراً مباشراً .

فهل الفلسفة الفرنسية هي فلسفة حرية ؟ أعني هل هي فلسفة تقول بالحرية الانسانية ؟ الفلسفة الفرنسية هي - ابتداء من القرن السابع عشر - فلسفة ديكارتية . ورغم أن العناصر الديكارتية يمكن ارجاعها في جملتها الى فلاسفة سابقين (١) ، إلا أن هذه الفلسفة استطاعت ، بما فيها من قوة وجدة وبما أحدثته من انقلاب في عالم الفكر وفي المنهج الفلسفي ، أن تسيطر على العقول وأن ينتقل أثرها الى معظم المفكرين والفلاسفة في أوروبا بأسرها ، سواء عند أنصارها الذين اصطنعوها أو حاولوا التعديل فيها ، أم عند خصومها الذين عارضوها وحاولوا الانتقاص منها . ومن هنا استحق ديكارت أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة واستحققت الفلسفة الأوروبية الحديثة أن تدعى فلسفة ديكارتية . فهل الفلسفة الديكارتية تقول بالحرية ؟ لأجل الاجابة على هذا السؤال ولأجل أن نفهم - في نفس الوقت - المعاني المتباينة والمستويات المختلفة للحرية عند ديكارت ينبغي أن ننظر أولاً الى انحرية في المستوى الالهي وأن ننظر ثانياً الى الحرية في المستوى الانساني .

(١) أبرزهم القديس أوغسطين والقديس أنسلم وديونس سيكوت .

أما بصدد المستوى الأول - أي المستوى الإلهي - فنحن نعلم أن ديكارت يقرر الحرية صفة لله الذي هو المبدأ الأول والموجود بذاته . أما الأشياء الأخرى أي الموجودات وكذلك الماهيات والحقائق الرياضية والميتافيزيقية فهي كلها راجعة إلى الله الذي خلقها وأبدعها بإرادته . فما يبدو لنا فيها من ضرورة ولزوم لا يرجع إليها وإنما هو موجود فيها لأن الله أرادها أن تكون على هذا النحو وأراد الضرورة فيها . « فبما أن الله أراد أن يكون مجموع زوايا المثلث الثلاث مساويا ضرورة قائمتين فإن هذا صحيح الآن ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك » (٢) . فالحقائق ثابتة ولكن ثباتها راجع إلى الله . إن إرادة الله ثابتة فلا خوف أن تتغير هذه الحقائق . والله هو الذي خلق الأشياء والحقائق والماهيات والقوانين ووضع فيها للضرورة بمحض اختياره وحرية ، فالله إذن حر حرية مطلقة . وهما يكتن من أمر الاعتراض على فكرة الضرورة في « الحقائق الأبدية » من حيث أنها تتضمن القضاء على حرية الله ، كما يلاحظ الأب مرسن Mersenne ، فإن ديكارت يلج على تأكيد الحرية المطلقة لله وعلى إرجاع ما في الحقائق الدائمة من ضرورة ولزوم إلى هذه الحرية الإلهية (٣) ، ويحاول أن يرد على الأب مرسن بقوله إن الضرورة لم تفرض على الله لأن الله لم يرد تلك الحقائق ضرورة وإنما أرادها أن تكون ضرورية . فالحقائق الأبدية ضرورية ثابتة ، وهي أيضا مجعولة مخلوقة لله وبمقتضى حريته واختياره . خلاصة الأمر إذن أن الله - في فلسفة ديكارت - هو الموجود الحر ، وإن حريته هي حرية مطلقة لا يحدها حد . هذه الحرية المطلقة التي ينسبها ديكارت إلى الله هي الحرية التي ينتزعها سارتر - على نحو ما سنرى في هذا المقال - من الله ، حين يرى أن الله لا وجود له ، وينسبها إلى الإنسان .

Descartes : Oeuvres de Descartes (collationnée par (٢)

Jules Simon, Bibliothèque Charpentier, Paris

الردود على الاعتراضات السادسة . رقم ٦ ص ٤٠٥ .

Réponses Aux sixièmes objections VI

(٣) النصوص التي تؤدي هذا المعنى صراحة ترد في رسائل ديكارت

للخاصة من سنة ١٦٢٩ . وفي ردود ديكارت على الاعتراضات . أما مؤلفات ديكارت التي يضع فيها مذهبه الفلسفي فليس فيها ما يشير صراحة إلى هذا المعنى .

فاذا نظرنا الى الحرية في المستوى الانساني تبيننا ان لهذه الحرية -
عند ديكارت - مجالات مختلفة . والأصول التي تقرر الحرية في هذا
المستوى الانساني ، أو التي تقضى - في فلسفة ديكارت - الى مجالات
الحرية بالمعنى الانساني ، تعود الى ثلاثة عناصر أو ثلاث أفكار هامة في
فلسفة ديكارت . الفكرة الأولى هي المنهج والثانية هي الشك أو هي الكوجيتو
والثالثة هي الإرادة .

ما المنهج الديكارتي فيكشف لنا - بمقتضى القاعدة الأولى فيه -
عن أول وأبسط مبادئ ديكارت في الحرية . انه يكشف لنا عن الحرية ،
لا بمعناها الميتافيزيقي ، وإنما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر ، لى الحرية
في مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب . والحرية عند هذا المستوى
هي حرية سلبية . أنها لا ترقى الى القدرة على الرفض بل تقف عند
الامتناع عن التسليم بما لا نثق فيه . ان القاعدة الأولى ، وهي قاعدة
البداهة أو الوضوح العقلي ، تقرر ، أن لا أسلم اطلاقا بشيء على أنه
حق ما لم أعلم واثقا أنه كذلك وأن لا أدخل في أحكامي الا ما يمثل
لعقلي في وضوح وتميز بحيث يستحيل معهما أن يكون عندي أى مجال
للشك ، (٤) . ورغم أن هذه القاعدة - كما يصوغها ديكارت - لا تنبئ
لأول وهلة عن فكرة الحرية بشكل واضح ، الا أننا نعلم أن الفلسفة
الحديثة في أوروبا عامة وفي فرنسا بوجه خاص ، وكذلك الفكر الأوربي
والفكر الفرنسي ، قد تأثرت كلها بهذه القاعدة واعتبرتها إعلانا
عن الحرية الفكرية ونسقاطا لكل سلطة الا سلطة العقل . فبمقتضى هذه
القاعدة وما تتضمن من دعوة الى الامتناع استطلاع المفكرين والفلاسفة
- ابتداء من القرن السابع عشر أى ابتداء من عصر ديكارت نفسه - أن
يستبعدوا مسائل الدين لاعتماده على أحداث تاريخية ترجع الى الوحي .
وأن يستبعدوا طبيعيات أرسطو ومنطقه لأنها لا تقوم على العلم
الوثيق الذى يدعى له ديكارت ، وأن يبدأوا - في جميع المجالات العلمية
والفلسفية - بالتحرر من نير السلطات التى كانت جاثمة طوال العصر
الوسيط على الفكر الأوربي .

واذن فالحرية بهذا المعنى ، أى بمعنى التحرر ، وكما تجيء في أولى
قواعد المنهج الديكارتي ، هي حرية فكرية فحسب ، تقف عند مستوى المنهج،

ولا تتعداه الى حرية الأنا ، أى الى الحرية بمعناها الميتافيزيقي . وهذا هو الفارق الجوهرى بين الحرية كما تتمثل فى قاعدة الوضوح العقلى وبين الحرية كما تتمثل فى الشك أو فى الكوجيتو الديكارتي .

أما فكرة الشك التى تقضى - حسب فلسفة ديكارت - بأن نطرح ما فى عقولنا من معارف وأن نستبعد شهادة الحواس وشهادة العقل وأن نتخلص من الطم القديم ومن أساليبه ، هذه الفكرة - التى يريد بها ديكارت - فى نهاية الأمر - أن نصل الى العقل المجرد الخالص للمسلم - فإنها تعنى من جهة أخرى وفى نفس الوقت قدرة الانسان على أن يستبعد وعلى أن يطرح وعلى أن يتخلص ، فهى إذن تؤكد بطريق مباشر قدرة الأنا على الإنكار وعلى الرفض وعلى التعليق . إنها تؤكد قدرة الوعي على أن يظل فى حالة من التأجيل أو التعليق أو التوقف عن الحكم ولكن ما معنى الرفض أو التعليق ؟ ما معنى قولنا بأن للوعي قادر على أن يرفض ؟ ان الوعي حين يرفض شيئاً ما يقول « لا non » ، ، ، والوعي لا يستطيع أن يقول « لا » ، الا اذا كان حراً . ان الحرية هى كلمة « La liberté est un non » (٥) . فالحرية إذن هى عين القدرة على الرفض والتعليق . وبما أن الشك هو الذى يتيح للوعي أن يكون قادراً على الرفض والتعليق فالشك إذن هو الذى يتيح للوعي أن يكون حراً .

وحرية الشك تأخذ - فى فلسفة ديكارت - مستوى آخر غير الحرية الفكرية التى رأيناها فى « المقال » . فبينما نرى الحرية فى « المقال » تقتصر على رفض ما لا يمثل للعقل الا فى وضوح وتميز ، نرى الحرية فى « التأملات » حرية مطلقة تضع الوجود واليقين نفسه موضع شك (٦) . إنها تشك فى استدلالات العقل كما تشك فى موضوعات الحواس ، وهى تشك فيما يخطر للعقل من أفكار سواء أكان ذلك فى اليقظة أم فى النوم ، كما تشك فى أن الله يعصمنا بمقتضى طبيعته من الوقوع فى الخطأ . وحرية الشك لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تمضى وتقرض

N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p: 85. (٥)

Descartes : Méditations Première et Deuxième. (٦)

وجود روح خبيث أو شيطان مكر يتناول ماهية الحقيقة. وصديق الفكر...
فحرية الشك إذن هي حرية مطلقة أو هي حرية الأنا في شكه المطلق .
وحيث أن الشك تفكير فحرية الأنا في الشك هي حرية الأنا أفكر أو
هي حرية الكوجيتو من حيث أن الكوجيتو يعنى الأنا أفكر .

أما فكرة الإرادة أو الحرية كما تمثل في الإرادة فيبسطها ديكارت
بصفة خاصة في كتابه « مبادئ الفلسفة » (٧) وفي خطابات له للأب ميلان
Mesland في عامي ١٦٤٤ و ١٦٤٥ . ونحن نعلم أن الإرادة - عند
ديكارت - هي إحدى قوتين هما الفهم أو الإدراك *par* *apercevoir* -
l'entendement والإرادة و توجيه الإرادة *se déterminer par la volonté*

فإذا كان الفهم حالة انفعالية نتحدد بمقتضى ما في أفكارنا من ضرورة
سواء أكانت هذه الأفكار عرضية *adventices* أم تخيلية
factices أم فطرية *innées* فإن الإرادة - كما يقرر ديكارت
- هي بصفة مبدئية (٨) حالة فاعلة بمقتضى استقلالها عن نور العقل
وكما يدل على ذلك وقوعها في الخطأ . وبعبارة أخرى إن عمل الفهم
هو مجرد الإدراك دون أى إثبات أو نفى ، أما الإرادة فهي عنصر في الحكم
الذى بموجبه نثبت أو ننفي أى شئ ، وهي أيضا مصدر الحكم أو نفس
فعل الحكم - فالإرادة إذن تطو على الفهم أو هي مستقلة عن نور العقل
بحيث لا يتحتم أن تنقاد له أو تخضع لإدراكات الفهم . أنها إرادة
حرة تستوى أمامها جميع مبررات العقل ، فالحرية هنا حرية
لامبالاة *liberté d'indifference* أو هي مجرد لختيار عسفى
لا مسوغ له .

Descartes : Les Principes de la Philosophie (première (٧)
partie 32-41)

وكذلك في التامل الرابع من كتاب ديكارت « تأملات فيما بعد الطبيعة »
Méditations Touchant la Philosophie première : Méditation Quatrième.

(٨) نقول بصفة مبدئية لأننا سرعان ما سنكتشف أن الإرادة تجيء
عند ديكارت في ثلاثة مستويات : المستوى الأول هو باعتبارها حالة
فاعلة مستقلة عن الفهم بموجبه تصدر الأحكام . المستوى الثانى هو
باعتبارها حالة انفعالية خاضعة لإدراكات العقل الواضحة . المستوى
الثالث هو باعتبارها حالة فاعلة ندركها بتجربتنا المباشرة ونذكر أننا
قادرون بمقتضاها على التمييز بين الخطأ والصواب وعلى اختيار الصواب
والامتناع عن الاعتقاد في الخطأ .

ألا أن هذه الحرية - كما يقرر ديكارت - هي في الإنسان أدنى درجة من درجات الحرية . أما إذا اهتمت الإرادة بنور العقل في ضوء البواعث المعقولة فأننا نحصل عندئذ على أعلى درجة من درجات الحرية - هي حرية العقل أو هي حرية الإرادة الملهتدية بنور العقل . ورغم أن مثل هذه الحرية تبدو لأول وهلة وكأنها عود إلى نظرية سقراط والرواقية التي توحد بين الحرية وبين تعيين الإرادة التام وفقا للعقل ، وهي بذلك تجعل من الإرادة حالة انفعالية خاضعة لحركات العقل الواضحة ، إلا أن ديكارت - كما يتضح من بعض نصوصه المتأخرة (٩) - لا يقف بالحرية عند هذا المستوى ، إنما يؤكد أننا حاصلون على حرية إيجابية فعالة تتيح لنا أن نمتنع عن الاعتقاد في الخطأ حتى إذا أراد الله أن يوقعنا فيه (١٠) . وبموجب هذه الحرية يصبح سادة على أفعالنا بحيث نكون أهلا للثناء حين نحسن أفعالنا (١١) . هذه الحرية المطلقة ندركها بتجربتنا المباشرة ، ولا ينبغي أن يمتنعنا اعتقادنا في قدرة الله اللامتناهية وفي حريته المطلقة من الاعتقاد في حريتنا التي نعرفها بالتجربة ، فليس ثمة تعارض - عند ديكارت - بين حرية الإنسان المطلقة التي يعانيها بتجربته المباشرة وبين حرية الله اللامتناهية التي تترك - بمقتضى طبيعتها - أفعال الإنسان حرة لا محددة . أن حرية الله هي من طبيعة أخرى تعلو على الفهم ، فكل الأشياء ترجع إليها ، ولكنها لا تفسر أفعالنا على الفعل ، ولا ينبغي أن يمتنعنا جهلنا بطبيعة الحرية الإلهية من أن نكون متأكدين من حريتنا المطلقة (١٢) .

خلاصة الأمر إذن هو أن الحرية - في فلسفة ديكارت - تأخذ معاني متباينة وتتدرج في مراحل مختلفة : فهي تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ، ثم تنقل إلى مستوى آخر هو الحرية

(٩) ونعني بها كتاب « مبادئ الفلسفة » فقد نشره ديكارت باللاتينية سنة ١٦٤٤ ، أي بعد ثلاث سنوات من نشره لكتاب « تأملات في الفلسفة الأولى » ، وكذلك خطابات له للأب ميلان في عامي ١٦٤٤ و ١٦٤٥ .
(١٠) مبادئ الفلسفة : الجزء الأول : الفقرة ٦ ، والفقرة ٣٩ .
(١١) نفس المصدر - فقرة ٢٧ .
(١٢) نفس المصدر - فقرة ٤١ .

المعقولة أو هو تحدد الإرادة وفقا لنور العقل ، ثم ترقى أخيرا - وكهما يتضح من بعض نصوص المبادئ وخطابات ديكارت للأب ميلان - إلى مستوى الحرية المطلقة . وإذا كانت حرية اللامبالاة هي أولى مراحل الحرية بالنسبة إلى الإنسان فهي ليست كذلك بالنسبة إلى الله . إن الله يعين إرادته دون أن يتقيد بأي مسوغ . إنه هو المبدع للمسوغات والبواعث ولجميع الحقائق الأدبية ، فحرية اللامبالاة هي إذن جوهر الحرية الإلهية .

وهنا نرى أننا قد عدنا إلى هذه الحرية المطلقة التي ينسبها ديكارت صراحة في رسائله إلى الله وينسبها تلميحا في بعض نصوصه إلى الإنسان . ونحن نريد أن نرى كيف يفتزع سارتر هذه الحرية من الله وينسبها صراحة إلى الإنسان ، أو كيف تنتقل الحرية المطلقة من مجال القدرة الإلهية في فلسفة ديكارت إلى مجال القدرة الإنسانية في فلسفة سارتر . ولأجل أن نفهم هذا الانتقال ينبغي أن ننظر في الاتجاهات الديكارتية التي توصلنا إلى سارتر . وهذه الاتجاهات عديدة ومتنوعة ، فحسبنا هنا أن نعتبر منها ثلاثة اتجاهات (٢٣) : الاتجاه الأول هو تأثير ديكارت المباشر في فلسفة سارتر أو هو تأويل سارتر المباشر للحرية الديكارتية . أما الاتجاه الثاني فيطلع من ديكارت ونجده عند كل من كंट وهوسرل وهيدجر ثم سارتر . والاتجاه الثالث يطلع من ديكارت كذلك ونجده عند مين دي بيران ولوكييه وكورنو وبوترو ثم سارتر .

أما الاتجاه الأول وهو تأويل سارتر للحرية عند ديكارت فنجده بصفة خاصة في مقاله عن « الحرية الديكارتية » ، (١٤) . وسارتر يذهب ، في هذا المقال ، إلى أن الحرية بمعناها الإيجابي أو الحرية كمبدأ خلاق لا نجد لها حقيقة - في فلسفة ديكارت - بالمعنى الإنساني إلا في المنهج

(١٣) ليست غائبا في هذا المقال - ولم تكن في المقالات السابقة - أن نتابع أي دراسة تاريخية ، وإنما حسبنا أن ننظر في المعاني الفلسفية التي تضافرت على تأسيس فلسفة سارتر . لعل كثيرا من هذه المعاني يتضح في ضوء الفلسفات اللاحقة أكثر من إتضاحه في ضوء الفلسفات السابقة .

الديكارتى : اننا نجدها متضمنة أولا في المنهج الديكارتى نفسه من حيث ان المنهج قد « اخترع اختراعا » ، أى من حيث ان ديكارت قد اخترع المنهج وكونه بنفسه : « ن بعض الطرق التى سلكتها قد أوصلنى الى اعتبارات والى مبادئ كونت منها منهجا » (١٥) . ومثل هذه القدرة على التكوين أو الاختراع هى التى تبرز - فيما يرى سارتر - الجانب البنائى للفعال فى حرية الأنا . وسارتر يرى أن هذا الجانب البنائى ، أى الحرية بمعناها الإيجابى ، متضمنة كذلك فى قواعد المنهج الديكارتى باستثناء القاعدة الأولى (١٦) . يقول سارتر : « جميع قواعد المنهج (باستثناء الأولى) هى مبدأ من مبادئ العمل أو الاختراع . فالتحليل الذى توصى به القاعدة الثانية - لا يتطلب هذا التحليل حكما حرا خلافا ينتج رسوما تخطيطية ويتصور تقسيمات افتراضية يحققها فيما بعد ؟ وذلك النظام الذى تعظ به القاعدة الثالثة ألا ينبغي أن نسعى إليه وأن نقرسه فى الأشياء غير المنظمة قبل أن نتقدم إليها ؟ ان ما يثبت ذلك هو أننا نوجد هذا النظام ان لم يكن موجودا فى الواقع ، « فراضين النظام حتى بين (الموضوعات) التى لا تقالى بالطبع » ، والاحصاءات التى فى القاعدة الرابعة ألا تفترض قوة على التعميم والتصنيف هى من خصائص الذهن الإنسانى ؟ ان قواعد المنهج تمثل فى جملتها ارشادات عامة جدا لحكم حر خلاق . وألم يكن ديكارت - فى الوقت الذى كان يوصى فيه بكون الانجليز باتباع التجربة - أول من طالب علماء الطبيعة بأن يسبقوا التجربة بالفرض ؟ هكذا نكتشف فى مؤلفات ديكارت أول تأكيد إنسانى رائع لحرية الخلاقة التى تبني الحق قطعة قطعة ، والتى تستشعر وتقيم فى كل لحظة العلاقات الحقيقية بين الأشياء وذلك بتقديمها للقروض وللرسوم التخطيطية ، (١٧) .

يبدو إذن أن ديكارت يقول بالحرية الإنسانية من حيث هى حرية ايجابية خلاقة . وسارتر يرى (١٨) أن ديكارت - وهو الفيلسوف الحر المعترف

Descartes : Discours de la Méthode, 1ère partie (١٥)

(١٦) ان القاعدة الأولى لا تكشف - كما رأينا - الا عن الحرية بمعناها السلبي أى فى مستوى التحرر فحسب .

Sartre : (Situations 1) La Liberté cartésienne, p. 320-321 (١٧)

Ibid., p. 329.

(١٨)

بنفسه والذي يتابع تاريخ تفكيره في مقاله عن المنهج ، ويلتقي أثناء
الشك باليدين في نفسه - هذا الفيلسوف لا بد قد شعر حقيقة بمثل
هذه الحرية . إلا أن هذه الحرية التي أراد بها ديكارت تقرير قدرة
الإنسان على أن يصنع العظم وأن يكرن أفعاله وأن يخلق أعماله بصفة دائمة
- هذه الحرية الإيجابية سرعان ما نكتشف - فيما يرى سارتر -
وبمقتضى فلسفة ديكارت ذاتيا - أنها حرية زائفة وأنها لا تقضى إلى
الخلق والبناء . إن فلسفة ديكارت - كما رأينا - تقضى ببرد الحقائق
الدائمة ، إلى الله الذي خلقها وأبدعها بمقتضى اختياريته وحرية .
وإن فليس أمام الإنسان إلا أحد أمرين : إما أن يطالب الخطأ ويرفض
الحقائق الأبدية ، وهذه هي الحرية بمعناها السلبي (١٩) ، وإما
أن يستسلم إلى الحق وإلى الحقيقة التي تأتيه من عند الله ، ومن هنا
تنتفي الحرية عند الإنسان وترتد إلى الله وحده . إن الله عند ديكارت
هو أكثر الالهة ... حرية ، إنه الاله الوحيد الخالق ، (٢٠) .

ماذا يبقى للإنسان إذن من الحرية في فلسفة ديكارت ؟ هل
تقتصر الحرية الإنسانية في فلسفة ديكارت على مجرد التحرر وعلى
قدرة الأنا على الرفض دون أن تتجاوز ذلك إلى مجال الخلق والابداع ؟
يرى سارتر أن الحرية بهذا المعنى ، أعنى الحرية من حيث هي القدرة
على الرفض ، ليست إلا الحرية في جانبها السلبي . إنها نفس
التوقف عن الحكم الذي كان يمارسه قدماء الشكاك . أنها
حرية تقتصر على رفض ما هو معطى وتقف عند كلمة لا non التي
يقولها الوعي للأشياء . وكلمة لا ، هي ملاشاة للأشياء واعدام
لها ، كما أن « قدرة الوعي على أن يرفض ما هو معطى وعلى أن يظل في
حالة من التوقف عن الحكم ليست في صميمها سوى قدرة الوعي على
الملاشاة » (٢١) . وإلى هنا نستطيع أن نبري في موقف ديكارت بصيغ

(١٩) وحى عين الحرية بمعناها المسيحي : حرية الإنسان في ارتكاب
الخطيئة والشر - ص ٣٣٠ من مقال سارتر « الحرية الديكارتية » .

Sartre : La Liberté Cartésienne, p. 331 (٢٠)

Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p.81&82 (٢١)

حرية الشك أو الرفض اعداداً مباشرة لفلسفة سارتر من حيث ان الحرية عند سارتر هي حرية الرفض والملاشاة . ولكن هذه القدرة عينها ، أعنى القدرة على الرفض ، هي التي تتيح للوعى كذلك - في فلسفة سارتر كما سنرى في الفصل الثانى - أن ينفصل عن الأشياء التي يلاشيها ليضفى عليها ما يختار هو أو ما يبدع من معانٍ ودلالات ، بحيث لا يقف الوعى عند قوله « لا » ، بل يتجاوز ذلك الى هذه القدرة الخلاقة أو هذه الحرية المبدعة التي رأينا ديكارت - في رسائله الخاصة وفي ردوده على الاعتراضات - يختص بها الله وحده .

اما الاتجاه الثانى الذى يوصلنا الى سارتر فيبدأ من الكوجيتو الديكارتي (٢٢) . وديكارت يمكن اعتباره بداية مطلقة في الفلسفة الحديثة . ولسنا نريد هنا أن ننظر في الكوجيتو من حيث هو يتضمن الكثير من المعانى العميقة التي وجهت لفلسفة الحديثة كلها وجهات جديدة خاصة (٢٣) ، أو من حيث هو قد اختط طريقاً للفلسفة الحديثة يبدأ من الأنا أو الذات باعتبارها ذاتاً مفكرة ويسير حسبما يريد كل فيلسوف وحسبما يقضى مذهبه . وانما حسبنا أن نشير الى أن هذا الطريق - أعنى البدء من الأنا من حيث هو ذات مفكرة - قد أدى خلال فلسفة كُنْط ثم عوسل ثم هيدجر الى اقامة فلسفة سارتر عن الوجود . ونحن نعرف أن الكوجيتو عند ديكارت يبدأ من « الأنا أفكر » ، فالأنا أفكر أى الفكر الخالص هو مبدأ أول للفلسفة . ولكن ما معنى « الأنا أفكر » عند ديكارت ؟ تدل الأنا أفكر عند ديكارت على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلى . ان ديكارت يرى أن الأنا أفكر لا يمكن تصوره الا كذات أى كجوهـر، وهو بالتالى لا يوجد الا من حيث هو جوهر ، لأن كل ما لا يمكن تصوره الا كجوهـر لا يوجد الا كجوهـر . ان الأنا لديه حـس بذاته كجوهـر مفكر .

(٢٢) كلمة الكوجيتو Cogito هي اختصار يطلق اصطلاحاً على يعين ديكارت الحسى عن وجود الذات « أفكر انن أنا موجود ، Cogito, ergo sum .

(٢٣) وأهم هذه الوجهات رد الوجود الى الفكر كما فطت المثالية عامة والمذاهب المثالية الألمانية بصفة خاصة ، فكلها يصدر عن الكوجيتو الديكارتي الذى ينظر الى الوجود من حيث هو أحد تصورات الذهن وينظر الى الفكر من حيث هو سابق على الوجود .

ديكارت اذن ينتقل من الأنا أفكر الى جوهر مفكر متقوم بذاته . ومن هنا كانت دراسته للنفس ، كما يتضح من التأمل الثاني (٢٤) : دراسة ميتافيزيقية ، لأنها تنتقل من الأنا أفكر الى الأنا كجوهر ، وتدرس النفس من حيث هي جوهر .

ونحن نجد نفس الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر إذن أنا موجود » عند كंट . ولكن كंट لا ينتقل من الفكر الى القول بجوهر مفكر متقوم بذاته - انه لا يهتم بالناحية انوجوية الأنطولوجية التي نجدها للكوجيتو عند ديكارت ، وإنما هو يعنى من الأنا أفكر مبدأ ربط وتنظيم ، فهو يؤول الكوجيتو بمعنى ابستمولوجي ويجعل منه قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر .

كंट اذن يرفض جوهرية النفس ويتخذ من الكوجيتو تعبيراً عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه يترجم بأنا أفكر *ich denke* . وعذه الصورة هي مبدأ متعال وظيفته التفكير أى ايجاد التوافق بين المقولات التي هي أصلاً صور جوفاء وبين الحدوس التي هي أصلاً مادة عياء . بهذا التوافق بين المقولات وبين الحدوس يستطيع الأنا عند كंट أن يحول الحدوس للعمياء التي هي أشبه بالكاؤوس الى موضوعات متميزة . وبسبب قدرة الأنا على ايجاد هذا التوافق نستطيع أن نثبّت الفكر بأنه مبدأ منظم ومفسر باعتبار أن الأنا هو الذى ينظم المادة وهو الذى يفسر العالم . فالأنا عند كंट هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود .

وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى أن الأنا عند كंट هو الذى يفسر العالم - نستطيع كذلك أن نفهم هوسل ، وذلك لأن هوسل لا يمكن أن يفهم كتمايذ لديكارت ، لا عن طريق كंट . ففي فلسفة هوسل هناك محاولة لارجاع الموضوعات الى الذات أى الى الأنا . وهوسل يتبع كंट في أنه لا يجعل من الأنا جوهرًا قائمًا بذاته - انه لا يجوهر الأنا . ولكن هوسل من ناحية أخرى يرجع الى أصل الديكارتيّة ذاتها . أنا هو أنا أشك أو أنا اتوقف عن الحكم . ومن هنا كانت الفلسفة

عند هوسرل تبدأ أولاً بالتوقف عن الحكم ووضع العالم بين قوسين على نحو يشابه إلى حد ما الشك الديكارتي وكما يقضى بذلك النهج الذي يتابعه .
فاذا تم لنا وضع العالم بين قوسين ، وتحررنا بالتالي من جميع الموضوعات العالمية ومن جميع الآراء السابقة : لم يبق لنا الا « الوعي الخالص » .
هذا الوعي الخالص هو « الأنا » الذي سيعطى لكل شيء معناه . ولكن ما معنى الأنا عند هوسرل ؟ ليس الأنا عند هوسرل جوهرًا متقومًا بذاته كما هو الأمر عند ديكارت ، وليس كذلك مبدأ متعالياً للربط بين الظواهر كما هو الأمر عند كंट - الأنا كوعي عند هوسرل هو عين العلاقة بين الذات والموضوع ، أو عين الاتصال القائم بين الوعي والموضوع .
يقول هوسرل : « ان كل وعي هو وعي شيء ما » (٢٥) ، فليست هناك ذات الا من حيث هي متجهة إلى موضوع ، ومن حيث هي فعل الاتجاه إلى موضوع . ليست هناك ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى يمكن ان تنشأ بينهما علاقة ، بل ان الذات هي فعل متصل بموضوع . وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصدية *l'intentionnalité* - فالذات هي أفعال تقصد موضوعاتها .

ونفس هذه الفكرة - أعني فكرة القصدية - هي التي نراها في صميم فلسفة هيدجر وقد تحولت إلى نوع من الارتباط الوثيق : فيما أن الوعي هو وعي متجه نحو موضوع ، وبما أن الذات ليست كذلك الا من حيث هي قاصدة موضوعاتها ، فلن يكون إذن للذات في فلسفة هيدجر أي مضمون ولن يكون الأنا جوهرًا قائمًا بذاته كما كان الأمر عند ديكارت . ان هيدجر يرفض القول بالأنا باعتباره ذاتًا متقومة بنفسها متميزة عن غيرها من الذوات الأخرى . ودراسة هيدجر للموجود البشري *Dasein* - كما يسميه - تكشف عن أنه ليس ذاتًا متفردة وإنما هو وجود في العالم ووجود مع الآخرين . وهذا الارتباط بالعالم وبالآخرين ليس صفة تنضاف إلى الأنا وإنما هو ضمن تركيب الأنا . هكذا تحولت القصدية على يدي هيدجر إلى علاقة وثيقة أو ارتباط دائم بين الإنسان والعالم ،

J.-P. Sartre : Une idée fondamentale de la Phénoménologie (٢٥)
de Husserl :- l'Intentionnalité (Situation I, p. 33).

(م ٥ - جان بول سارتر)

وبين الإنسان وغيره من الناس . هذه العلاقة تعبر في فلسفة هيدجر عن أهم مقومات الوجود الإنساني . وهي ليست علاقة بين ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى : إنما هي علاقة عميقة تنقسم بالاهتمام . أنها علاقة انفعالية قوامها الانشغال والشعور بالهم *souci* ويكشف عنها الوجود نفسه من حيث أن الوجود يعنى الخروج عن الذات نحو العالم ونحو الآخرين .

على هذا النحو يبتعد هيدجر عن الكوجيتو الديكارتي ، ويرى أن أولى مقومات الأنا هي الخروج عن الذات والوجود في العالم والارتباط به وبالأخرين . فكان هيدجر يخطو بفلسفته وبفكرة القصدية خطوة أبعد كثيرا من هوسرل متجها نحو العالم ومبتعدا في نفس الوقت عن الكوجيتو بالمعنى الديكارتي . وهنا نرى سارتر يلتقي مع هيدجر وهوسرل في اتخاذ فكرة القصدية للكشف عن مقومات الوجود وإقامة أنطولوجيا عن الوجود ، ولكنه في نفس الوقت يعود إلى البدء من الكوجيتو الديكارتي . أنه يبدأ من الكوجيتو أي من الأنا وهو في ذلك يلتقي قطعا مع ديكارت أبي الفلسفة الحديثة . يقول سارتر : « لا يمكن أن توجد أي حقيقة كنقطة انطلاق غير حقيقة الكوجيتو : أفكر إذن أنا موجود . فهذه هي الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته . وكل نظرية تتناول الإنسان خارج تلك اللحظة التي يدرك فيها ذاته هي أولا نظرية تلغي الحقيقة لأن جميع الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتي تكون مجرد احتمالية ، وكل مذهب ينبني على الاحتمالات ولا يتعلق بحقيقة ما يهوى في العدم . إن تعريف المحتمل يتطلب معرفة الحقيقة . وإن فكى توجد حقيقة ما لابد من وجود حقيقة مطلقة وهي تلك التي يتناولها الناس في بساطتها وبسهولة والتي هي ادراك الإنسان لذاته ادراكا مباشرا ومن غير أي وساطة » (٢٦) . سارتر إذن يرى أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تبدأ منها وأن نتخذها نقطة انطلاق . وهو يبدأ بالفعل فلسفته من الذات أو « الأنا » ولكنه لا يقف إطلاقا - كما يفعل ديكارت - عند الكوجيتو باعتباره وظيفة هي وظيفة التفكير والمعرفة ، أعني من حيث « أنا أشك ،

أنا أفكر ، (٢٧) . ان الكوجيتو عند ديكارت ليس الا الأنا أفكر ، وهو - بهذا الاعتبار - وكما يتضح من نص قطعة الشمع - (٢٨) مبدأ معرفة ويقين . وكذلك الأمر عند كمنط : فكنط قد اختار بصراحة الوقوف عند المظهر الوظيفي أو الاستمولوجي للكوجيتو وجعل منه مبدأ ربط وتنظيم وظيفته المعرفة والتفسير . أما الكوجيتو عند سارتر - وكما سيتضح في الفصل الثاني - فهو المعرفة الفعلية أي المعرفة كوجود . لذلك لا يقف سارتر اطلاقاً عند المظهر الوظيفي للكوجيتو ، أعني باعتباره مبدأ معرفة ويقين ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه الى موضوعات مغايرة له ، ولينظر بالتالي في الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك . ان الأنا أو الوعي هو وعي شيء ما كما يقول هوسرل . وكما تقضي بذلك خاصية النقص *l'intentionnalité* أي خاصية اتجاه الوعي ضرورة الى الأشياء . يقول سارتر : اذا كان الكوجيتو يقود ضرورة الى خارجه ، واذا كان الوعي انحداراً زلقاً لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا في الحال نتصرف خارجه الى الوجود - في - ذاته . (أي الأشياء) ، فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلًا في ذاته اطلاقاً على ما يكفي لأن يكون ذاتية مطلقة ، انه يحيل أولاً الى الشيء ، (٢٩) . واذا فسارتر ينظر الى الأنا من حيث هو موجود وفي فرديته الخاصة ، ولا يتعدى ذلك الى استخراج الماهية أو الأنا كجوهر مفكر . ان استخراج الماهية يقضي على فردية الأنا بحيث يصبح الأنا في وجوده خاضعاً لهذه الماهية . ان الأنا هو موجود عارض غير لازم وغير حاصل على ماهية سابقة ، وهو بالتالي موجود حر . لقد رأينا أن سارتر يضع الوجود الانساني سابقاً على الماهية ليكمل له بالتالي حقيقته . وسارتر في تأويله للديكارتية يتجه الى الكوجيتو فلا يطلب منه أن يعطينا حقيقة خاصة بالماهية ، كما يفعل ديكارت ، وإنما يكشف لنا قصصاً عن ضرورة الواقع - *une nécessité de fait* . وكى يقرر بالتالي الحرية الانسانية من حيث هي حرية خاصة بالأنا أو من حيث هي مجرد ضرورة واقع (٣٠) .

J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 115.

(٢٧)

(٢٨) التأملات : التأمل الثاني .

L'Être et le Néant, p. 712.

(٢٩)

Ibid., p. 514.

(٣٠)

فلسفة سارتر إذن تنطلق من الكوجيتو ولا تقف عنده . انها لا تقتصر على الوعي - من حيث هو ذاتية مطلقة - ، أو على الماهيات التي تظهر له ، وانما تذهب إلى الموضوعات التي يقصدها الوعي . وبمقتضى هذا الانطلاق يقيم سارتر فلسفة وجودية تتناول الأشياء في وجودها العيني المحسوس . حقيقة ان فكرة الذهاب من الوعي الى الأشياء هي الفكرة الجوهرية في فلسفة هوسرل ، ولكن هوسرل لم يتابع هذه الفكرة في نتيجتها الضرورية ، أعني الانطلاق من الكوجيتو نحو ما يقصد من موضوعات . ومن هنا كان انتقاد سارتر لفلسفة هوسرل من حيث هي فلسفة تقتصر على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي .

وسارتر لا ينتقد هوسرل فحسب ، وانما هو ينتقد كذلك الكوجيتو على نحو ما يجيء عند ديكارت . وهو ينتقد من جهة أخرى هيدجر وفلسفة هيدجر من حيث انها لم تبدأ من الكوجيتو .

هناك نص ممتاز في « الوجود والعدم » يوجز انتقاد سارتر للكوجيتو في استعمالاته المختلفة ، ويكشف في الوقت نفسه عن قيمة الكوجيتو من حيث هو نقطة انطلاق في فلسفة سارتر . يقول سارتر : « ان ديكارت قد تساعل عن المظهر الوظيفي للكوجيتو « أنا أشك ، أنا أفكر » وأراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفي الى الجدل الوجودي دون أن يستعين في ذلك بما يوجهه ، فوقع من ثمة في غلطة الجوهرية ، (يعني القول بأن الأنا هو جوهر مفكر) ، أما هوسرل فقد فطن الى هذه الغلطة ، ومن ثمة بقى ، وهو في حذر ، في مستوى الوصف الوظيفي . وترتب على ذلك أنه لم يتجاوز للوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، وانطلق داخل الكوجيتو ... اما هيدجر ... فقد وصل مباشرة الى التخطيل الوجودي دون أن يمر بالكوجيتو ، (٣١) . يكشف هذا النص أولا عن انتقاد سارتر لديكارت . ونحن نعلم أن ديكارت ينتقل بمقتضى الكوجيتو من « الأنا أفكر » الى القول بوجود جوهر هو الأنا الذي يفكر . أما سارتر فيرى أن الأنا ليس جوهرًا قائمًا بذاته ، « ان الوعي ليس حاصلًا على أي شيء جوهري ، وانما هو ظاهرة ، خالصة » *pur «apparence»* ، بمعنى أنه لا يوجد الا من

حيث هو يظهر لنفسه ، (٣٢) ، كما سنرى في الفصل الثاني . ولقد قلنا ان سارتر يرى أن وجود الأنا سابق على الماهية . وهذا يعنى مباشرة أن الأنا ليس جوهرًا ولا يمكن اعتباره كذلك . والخطأ الأنطولوجية في المذهب العقلي الديكارتي ، كما يقول سارتر ، هي أن هذا المذهب « لم ير أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعنى أن المطلق في هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرًا » (٣٣) . وإذا فسارتر يرفض استخراج الأنا باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته من « الأنا أفكر » ، أنه يرى أن « الأنا أفكر » ، تعبير ناقص يكمل بقولنا : « أنا أفكر في شيء ما » .

فإذا عدنا لنفس النص السابق وجدنا ان سارتر يأخذ على هوسرل اغفاله أهم وأول ما يقترب على خاصية القصد *l'intentionnalité* التي تقرر أن الوعي هو وعى لأنه قاصد شيئًا ما . فرغم اكتشاف هوسرل لما في خاصية القصد من أهمية ، إلا أنه ظل حبيسًا داخل الكوجيتو ، واقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ، دون أن يبين أهمية الانطلاق *ek-sistence*

ويشير النص السابق كذلك الى انتقاد سارتر لهيجر من حيث أنه لم يبدأ من الكوجيتو . ! هيجر يريد أن يبلغ الوجود الحقيقي وأن يقيم فلسفة وجودية حقيقية ، ولكن هيجر - كما يرى سارتر - لم يتخذ الكوجيتو مبدأ ينطلق منه ليقيم هذه الفلسفة ، أنه يشيد هذه الفلسفة ويقيم أنطولوجيا عن الوجود ولكنها أنطولوجية غريبة عن الوعي لأنها لم تتخذ الوعي سبيلًا إليها .

نستطيع إذن أن نرى في النص السابق قيمة الكوجيتو الديكارتي كما يؤوله سارتر وكما يهم هوسرل أن يبدأ به دون أن يكمل هذه المحاولة . اعنى دون أن ينطلق من الكوجيتو الى الموضوعات التي يقصدها الوعي . ونستطيع بالتالي أن نرى كيف يصدر سارتر عن كل من ديكارت وهوسرل : أنه يصدر عن الكوجيتو ولكنه يتخذ منه سبيلًا الى إقامة أنطولوجيا عن الوجود . فالكوجيتو الديكارتي هو الخطوة الأولى في المنهج الذي يتابعه

سارتر . وهذه الخطوة - بالاضافة الى فكرة القصد - هي التي اتاحت لسارتر ان يتجاوز الوعي نحو الأشياء ويقدم لنا بالتالي فلسفته عن الوجود .

بيد ان هذه الفلسفة التي رأينا سارتر يستمد بعض أصولها من الفلاسفة الألمان هي من أشد الفلسفات الحاحا على تأكيد الحرية الانسانية . انها فلسفة تقوم أساسا على فكرة الحرية الانسانية وتدور كلها حول هذه الفكرة . وسارتر قد تأثر لا شك في هذا الاتجاه العام - أعني اتجاهه نحو تأكيد الحرية واقامة فلسفة موضوعها وغايتها الحرية - بتيار الفكر الفرنسي والفلسفة الفرنسية التي هي فلسفة حرية . فسارتر هو بعد كل شيء غيلسوف فرنسي يعبر عن معاني تحسها الروح الفرنسية وتحياها بعمق . فاذا كنا قد رأينا الاتجاه السابق الذي أوصلنا الى سارتر اتجاهها ألمانيا يتعمثل في فلسفة ألمان مثل كمنط وهوسرل وهيدجر فان سارتر قد تأثر كذلك باتجاه ثالث يطلع كذلك من ديكارت ويبين عند فلاسفة فرنسيين مثل مين دي بيران ولوكييه وكورنو وبوترو . هذا الاتجاه الثالث هو أولا اتجاه فرنسي خالص ، وهو ثانيا اتجاه يقوم أساسا على ضمان الحرية الانسانية وتأكيدهما .

واظهر فلاسفة هذا الاتجاه هو مين دي بيران *Maine de Biran* . ومين دي بيران يبدأ من الأنا ، ولكن الأنا يأخذ عنده معنى مختلفا كل الاختلاف عن معناه عند ديكارت . ان الأنا يعرف نفسه عند بيران في شعوره بالجهد العضلي . انه قوة لا مادية تفعل في مادة معارضة ، وفي هذه المعارضة يشعر الأنا بنفسه ويشعر بأنه حر من حيث هو قوة فاعلة في مادة معارضة . فمين دي بيران يستخرج الحرية مباشرة من شعور الأنا بها . قشعور الذات بالقدرة على ممارسة الحرية يفيد الوجود الحقيقي لهذه القدرة . وكما يقول ديكارت : أشعر بأنني موجود (أو بأنني أفكر) ، واذا فانا موجود حقيقة ، نقول على نفس النحو بيقين مماثل في الأولوية : أشعر بأنني حر واذا فانا حر ، (٣٤) . فمعنى الحرية عند مين دي

بيران هو معنى أصيل يستمد مباشرة من صميم الوعي أو الأنا وتكشف عنه التجربة الباطنة على نحو مباشر .

أما جول لوكييه Jules Lequier فقد حاول أن يدل على الحرية من حيث هي قدرة الانسان على البحث عن الحقيقة وعلى التحكم في أفكاره واتباع نظام غير محتوم فيها . فالحرية عند لوكييه هي الشرط السابق على كل حقيقة نستطيع أن نعلمها ، وهي بالتالي الحقيقة الأولى السابقة على كل الحقائق التي نعرفها . يقول لوكييه : « كيف أقوم بأى خطوة في البحث بل كيف أتردد ما لم يكن ذلك بواسطة تحريك أفكارى حركة حرة ؟ » (٣٥) .

وظهر في نفس الاتجاه أنطوان أوجستان كورنو Antoine-Augustin Cournot محاولاً كذلك أن يدل على الحرية ، وسالكا في ذلك مسلكين مختلفين :

فهو ينادى في المعرفة بعوامل الاحتمال واللاتعيين ، من حيث ان هذه العوامل تمتنع معها الضرورة المطلقة ، ويقول من جهة أخرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرها بصفة خاصة الوقائع أو الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة . ورغم أن القول بالصدفة - على نحو ما يظلمها كورنو (٣٦) - لا يقتضى ضرورة القول بالحرية ، إلا أن القيمة التي تعطينا منها من نظريات كورنو تنحصر في نقده التفسير العلمى للظواهر العلمية المختلفة . ان التفسير العلمى يعنى ارجاع هذه الظواهر الى قوانين وعلاقات مطردة ، وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمى الوضعى ، تفسيراً آخر هو ضرورة تبين العوامل التاريخية - كالعوامل الجيولوجية مثلاً - في الظواهر الطبيعية ذاتها . وفي هذه العوامل التاريخية ظروف عارضة تقوم على الصدفة البحتة . فكان كورنو ان يربط

Jules Lequier : Recherche d'une première Verité, p. III (٣٥)
(Librairie Armand Colin, Paris, 1924)

(٣٦) وهي عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين وتقابلهما نفسه معين . أما الناحية الكيفية في هذا التقابل فهي شيء جديد يطرأ على السلسلتين من العلل . Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York - Oxford University Press, 1948, p. 124

بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية . وهو يرى أن كل ما يحمل في تركيبه آثار الماضي ، سواء أكان ذلك بصدد المادة أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الانسانية ، هو في صميمه تاريخي . فينبغي أن نميز بين المعطى التاريخي وبين المعطى النظري . وإذا كان المعطى النظري يعنى جملة الظواهر التي تحددها قوانين الطبيعة ، والتي تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ، فإن المعطى التاريخي يتطلب ، حينما نكون بصدد أى حادث ، أن نتساءل ليس فحسب عن مبادئه ، وإنما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه . وتبعاً لذلك يميز كورنو بين الدراسات التي تتناول الطبيعة *la Nature* وتلك التي تتناول العالم *le Monde* : ان الأولى تؤلف سلسلة العلوم النظرية *sciences théoriques* ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية والتاريخية *sciences cosmologiques* . ولا يوجد أى تفسير وضعى مطلق لوقائع العلوم العالمية ، وإنما هي ظواهر تحمل ، علاوة على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر الا بالرجوع الى ظواهر اتفاقية أخرى سابقة عليها . وهكذا يرفض كورنو - في مجال العلوم العالمية - التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القوانين . وهو يرفضه هذا يعمل على محض الجبرية العلمية ، وبالتالي على إتاحة المجال للحرية .

كذلك ظهر شارل رينوفيه *Charles Renouvier* ، وفلسفته كلها تدور حول اثبات الحرية التي هي الركن الأول والأساسى في هذه الفلسفة ، ويظهر فيها صدوره المباشر عن جول لوكييه وعن ديكارت .

وفي نفس هذا الاتجاه - أعنى اتجاه تقرير الحرية الانسانية - سار اميل بوترو *Emile Boutroux* . فقد بين بوترو ، لا سيما في كتابه « في إمكان قوانين الطبيعة » (٣٧) ، أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وإنما هي مجرد مناهج تضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباعاً تاماً . ان

التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بإرجاع الظواهر النفسية الى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد الى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها فى نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية . ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغى أن تخضع لما فى التفسير الرياضى من ضرورة منطقية . ولكن التجربة لا تظهرنا على مثل هذا الخضوع . أجل قد يكون إثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث أنه يبسط الظواهر المختلفة . بيد أننا لو نظرنا نلى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لا تنطبق على درجات الوجود ، من حيث ان الوجود حقيقة واقعية لا يجانس الكم الرياضى . لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يحملها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود الواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لا تتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى . وإذا كان التباين ظاهرا بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث ان الأخيرة أكثر تعقيدا ، فان هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية . وكلما تقدمنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة الى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشيء من الامكان ، أغنى لشيء من عدم الضرورة ومن الحرية .

هكذا ينتهى بوترو الى هدم فكرة الحتمية العلمية ، والى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية . ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على ما فى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا الى تقرير الحرية .

ولسنا نريد هنا أن نتابع هؤلاء الفلاسفة كل منهم فى تفاصيل مذهبه الفلسفى ، وانما حسبنا أن نلاحظ أولا أنهم جميعا يتأثرون بفلسفة ديكارت ، وأنهم جميعا يفلسفون من أجل الحرية ومن أجل التذليل عليها . وحسبنا أن نلاحظ ثانيا أن هؤلاء الفلاسفة الذين يحاولون تقرير الحرية الانسانية هم من فلاسفة القرن التاسع عشر . اما

القرن الثامن عشر فقد انشغل فيه الفلاسفة والمفكرون الفرنسيون بالحرية بالمعنى السياسى ، حتى أن كثيرا منهم وصل إلى انكار الحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية وتوكيد الحرية السياسية في الوقت نفسه (٣٨) .

هذه الاتجاه الذى يطلق من ديكارت ويشيع عند معظم الفلاسفة الفرنسيين هو الاتجاه الذى تأثر به سارتر . وعلى الرغم من أن فلسفة سارتر تختلف في جوهرها عن الفلسفة الديكارتية إلا أنها بعد كل شيء فلسفة رجل فرنسى يعيش في الجو الفرنسى ويستمد مبادئه الرئيسية أصلا من ديكارت ومن الفلسفة الديكارتية . ونحن قد رأينا ديكارت ينسب الحرية إلى الله . قاله هو مبدع القيم والمبادئ . أما سارتر فقد اقتضى موقفه الإلحادي - على نحو ما سنرى في الفصول التالية - أن ينكر وجود الله ، ومن ثمة انتقلت الحرية في فلسفته بهذا المعنى الديكارتى - أعنى باعتبارها قدرة الله على إبداع القيم والمبادئ - إلى الإنسان نفسه . فالإنسان نفسه - وليس الله - هو مبدع القيم والمبادئ في فلسفة سارتر . وبعبارة أخرى فإن الحرية الخلاقة التى اهتمت بها ديكارت الله وحده هى عين الحرية الخلاقة التى سيختص بها سارتر الإنسان وحده . ولكن هذه الحرية لم تنتقل من الله إلى الإنسان إلا بعد أن مرت الإنسانية - كما يقول سارتر (٣٩) - بقرنين من الزمان عانت فيهما الأزمة : أزمة الإيمان وأزمة العلم . وكان ظهور سارتر - كما سنرى في المقال التالى - في عين الوقت الذى بلغت فيه هذه الأزمة مداها الأقصى .

Jean Wahl : The Philosopher's Way, p. 125.

(٣٨)

(٣٩) مقال سارتر « الحرية الديكارتية » ص ٣٣٤ .

خامسا : من سنة ١٩٣٤ (١) الى سنة ١٩٤٧

يقول ألبيريس *Albérès* عن مجموع نتاج سارتر : « ان مركز هذا الإنتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة ما بين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يقتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر . وسارتر يمثل أقصى ما يصل اليه كل من هذين الجيلين : فان روكنتان *Roquentin* (وهو بطل الغثيان) (٢) يمثل الانسان الفردى الحسر الفارغ الذى بلغ القلق ... وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص « أورست » *Oreste* بطل « الذباب » (٣) . ذلك بالاجمال هو المعنى الذى يتلبسه انتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى وان كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا واعلاء للأدب » (٤) .

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى تلهافر حيث أمضى عامين دراسيين شعر أثناءهما بالمعانى التى دونها فى قصة « الغثيان » .
(٢) الغثيان *La Nausée* - يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت إليها صفة « قصة » .
(٢) مسرحية الذباب *Les Mouches* صدرت عام ١٩٤٣ .
(٤) R.M.Albérès : Jean-Paul Sartre (éd. Universitaire Paris, 1954), p. 30. وربما كانت العبارة الأخيرة من هذا النص تشير صراحة الى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من إنتاجه الأدبى او مما اكتشفه بفضل خبرته وعبر عنه فى إنتاجه الأدبى . وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة . فان سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم وانتقدهم واستلهم منهم ، وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى . وانما كل ما ينبغى أن نفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر اتحادا وثيقا . هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى اذا لاحظنا أن سارتر - فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب - يتخذ من الأدب مجالا للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية ، كما فى مسرحية « جلسة سرية » *Huis-Clos* . بصفة خاصة . هذا مع ملاحظة أن إعلاء المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لا يفقد انتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأنه لا يبدو افتعالا لفكرة موجهة .

يشير هذا النص الى جيلين : جيل ما بين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية (٥) ، كما يشير الى أن القيم التي كانت سائدة في كل من هذين الجيلين قد تمثلت في بطلين من أبطال سارتر هما روكنتان من جهة وأورست من جهة أخرى . فبينما كانت تتمثل في روكنتان قيم خاصة هي الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم ما بين الحربين ، تمثلت في أورست قيم أخرى هى الانخراط في العالم والارتباط بالناس وهى قيم الحرب .

ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة : فهو يتيح لنا أن نرى في تحليل كل من « الغثيان » و « الذباب » الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر ، وهما فكرة المجانية *gratuité* (٦) وتمثل قيم ما بين الحربين ، وفكرة الالتزام *engagement* (٧) وتمثل قيم الحرب وما بعد الحرب .

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية « الغثيان » وهى قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان روكنتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه في « الهافر » حيث كان يدرس الفلسفة في المدرسة الثانوية . وأنطوان روكنتان بطل الرواية رجل مثقف استقر في « بوفيل » - وهى ترمز

(٥) للحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ .

(٦) لفظ المجانية *gratuité* الذى يرد مرارا في كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير - على نحو ما سنرى - الى فكرة أساسية في فلسفة سارتر هى كون الإنسان موجودا بلا سبب ولا مبرر . واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الإنسان من حيث أنه كائن عارض لا سبب له يشبه في ذلك الشيء الذى يمنع دون مقابل وهذا هو أصل الاستعارة في استعمال اللفظ .

(٧) معظم الكتب العربية التى تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى *engagement* وهى ترجمة تدق أحيانا وتخطئ المعنى أحيانا أخرى لأن استعمال كلمة *engagement* عند سارتر يكتسب معانى متباينة رغم تقاربها وذلك بحسب المواقف المستعملة فيه . ونحن سنؤثر في بعض المواقف كلمة انخراط على كلمة التزام لأن الـ *engagement* أحيانا كثيرة لا تتضمن أى الزام *obligation* فتعنى عندئذ مجرد الارتباط .

لمدينة « الهافر » - بعد حياة حافلة بالمغامرات ليقابح دراسة بدأها حول
دى رولبون أحد نكرات التاريخ في القرن الثامن عشر . والكتاب يحوى وصفا
حقيقا رائعا لمدينة الهافر ويفصل حياة سكانها في رتبة هذه الحياة وسخفها
ونفاقها ، فيشعر روكنتان ازاء ذلك بالضجر والسامة والملال وتضييق نفسه
بهذه الحياة ، فيكتشف في هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته
تتصف بالمجانبة *gratuité* أى أن لاشئ فيها مبرر *justifié* .

ولعل أحسن ما يوضح لنا فكرة المجانية هذه هو ما نشعر به غالبا لحظة
يقظتنا في الصباح لا سيما اذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ، فنحن
نشعر غفلة بشئ من الفراغ ونحتاج الى شئ من الجهد والمشقة كي نستعيد
دوافعنا المعتادة للعمل ونتعلق من جديد بشواغلنا اليومية . وهذا هو
الشعور الذى كان ينتاب روكنتان : شعور بالفراغ والضيق من هذا
الفراغ . وهو يحس ازاء هذا الضيق الحاحا بأن يصفى هو نفسه على حياته
وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها . ومن هنا تبزغ فكرة الحرية عند سارتر :
فالانسان الذى يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضا
بان عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر في خلق
المبررات ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية . وبعبارة أخرى يكشف
روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهي في نفس الوقت الفكرة الرئيسية
في فلسفة سارتر . هذه الفكرة هي مجانية الوجود وخلوه من المبررات . وهذه
المجانبة نفسها لا تحرر صاحبها من خلق المبررات بل هي ملزمة بذلك
بما يشعر ازاءها من ضيق ومن قلق . فالانسان اذن حر ومسئول في الوقت
ذاته عن هذه الحرية . والواقع أن فكرتى الالتزام والالزام غير واضحتين في
« الغثيان » . والحرية التى يكشف عنها سارتر هنا هي حرية فارغة ملحة
تريد أن تمتلئ وتطالب باستعمالها أو هي حرية مطلقة تبغى أن ترتبط .
وروكنتان يعنى هذه الحرية الملحة ويعنى ما وراءها من فراغ ومجانبة فيشعر
بالضياع وينتابه القلق . فالقلق هو شعور الانسان بما في الحرية من
مجانبة . وهو يشعر أيضا بما في الوجود نفسه من مجانبة فينتابه
غفلة شعور بالغثيان . فالغثيان هو شعور الانسان بالمجانبة
المطلقة في وجود الأشياء وفي وجوده هو . « إن كل شئ مجانى : هذه

الحقيقة وهذه المدينة وأنا نفسي . (٨) . هذا الازدواج في الجانية يلزم عنه
اتساع مجال الحرية ومعنى المسؤولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقي
وبالذعر لزاء وجود الأشياء : « كنت أمسك بتلك الحصة ، وكان هناك شيء
كأنه الإشمئزاز اللذيذ . . . أنا واثق أن هذا كان منبعثا من الحصة ، انه
انتقل من الحصة إلى يدي . انه هذا ، انه هذا من غير شك : نوع من
الغثيان بين يدي » (٩) . فالمأساة التي يشعر بها روكنتان انها هي ناتجة عن
أنه بعد أن أفرغ الأشياء من معانيها التي يطلعها الناس عليها بدت له هذه
الأشياء غير قابلة للتسمية (١٠) : حتى أقربها ألفة إليه : وجهه الذي يبدو
كشيء رمادي في المرأة (١١) ويده التي تصبح غريبة عنه كشيء من الأشياء
أو كحيوان مقلوب (١٢) .

سارتر يريد أن في كتابه « الغثيان » أن يرفض جميع المبررات التي
يصطنعها الإنسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شيء إلى الصراحة الخالصة
من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التي يرى أنها غالبا ما تتحول إلى
مظاهر تخفي وراءها الرياء والنفاق . ان هذه القيم تجعلنا إذا استسلمنا
لها نعيش في عالم كاذب ونحل اشكال الحياة ، لا بالتزام شخصي ، بل
باطاعة الموضعات الكاذبة مثل نساء بوفيل : « لا عليهن بعد أن يتحملن
مسئولية الدفاع عن الأفكار الطيبة التي خلفها لهن آباؤهن ،
فان رجلا من البروتز جعل من نفسه حارسا عليها » (١٣) .

يرمي سارتر إذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية إلى أن يكشف عن
الحرية والمسؤولية وما يتضمنان من إجبار الإنسان على ممارستها بأن يخلق
هو نفسه القرارات التي لا يجدها معطاة في الوجود . ومن هنا يتضح
ان الحرية عند سارتر تقتضي التزاما معينا ، فالإنسان الذي لا يمارس هذه

J.-P. Sartre : La Nausée (Gallimard, 129e-éd., 1954) (٨)

p. 166.

La Nausée, p. 23.

(٩)

Ibid., p. 159

(١٠)

Ibid., p. 30.

(١١)

Ibid., p. 128.

(١٢)

Ibid., p. 44.

(١٣)

الحرية ، أى الذى يمتنع عن التفكير والالتزام ولا يمنح الأشياء الخارجية معانيها ، يظل أبدا مثل روكنتان أمام قلق وجوده - وجود غير مبرر خال من الأعذار والتعليلات ، ويشعر عندئذ أنه فائض عن الوجود *de trop* .
« ان بودى أن رحل ، أن أذهب الى جهة ما أكون فيها حقا في مكانى ...
ولكن مكانى ليس هو في أى جهة . انتفى فائض عن الوجود » (١٤) . فهل يبقى الانسان اذن في مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضا كل قيمة؟

لقد رأى ألبيريس (١٥) أن سارتر يرفض في « الغثيان » جميع القيم الجمالية والأعمال الفنية والأشياء النقية بدون استثناء . ولكن هذا الرأى انما ينسحب في الواقع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو « سن الرشد » أكثر من انسحابه على « الغثيان » . ذلك لأن روكنتان يكاد يتحرر في الصفحات الأخيرة من رواية « الغثيان » من الغثيان نفسه متلمسا قيمة فنية لثقلته من المجانية المطلقة « بحيث يبدو أن استماع روكنتان للموسيقى ولأغنية *Some of these days* (١٦) فيه التجاء للفن وانقاذ له من هذه المجانية المطلقة . ومعنى ذلك أن سارتر يشعر بشيء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التي لا تتمثل في الوجود وتتمثل في الفن . فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانبيا بل هو نوع من التقييم يرفع عن روكنتان شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرية . هذه الأفلاطونية الهوسرية التي ستندم في الجزء الأول من « طرق الحرية » *Les Chemins de la Liberté* انعدامها تماما ، بحيث يمكن أن نقول ان « سن الرشد » *L'Age de Raison* أقوى في المجانية من نهاية « الغثيان » . وقد ذهب الى مثل هذا الرأى يصعد « الغثيان » فرانسيس جانسون (١٧) فبينما كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر . هذا ولا شك أن

La Nausée, p. 155.

(١٤)

Albérès : Jean-Paul Sartre, p. 49.

(١٥)

La Nausée, p. 219.

(١٦)

Francis Jeanson : Le Problème Moral et la Pensée

(١٧)

de Sartre, p. 110-116.

التماس سارتر للقيمة الفنية جاء في لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعاني « انغثيان » بحيث كانت القيمة الفنية انقاذا حقيقيا لروكنتان من المجانية التي كان يعانيها . والذي يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالي (١٨) . فموضوع الخيال كما يراه سارتر انما هو يصدر عن الذهن ويمثل في الذهن وحده دون أن يكون موجودا في الواقع على الاطلاق . وليس الخيال عنده الا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولاعطاء الحرية اتم معانيها ، وكذلك الفن ، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال . فالفن انذ ليس تحقيقا للواقع بل خروج من الواقع . واذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فانه لا شك قد أنقذ روكتان من واقع الحياة الذي ملأه بالانغثيان وذلك بالجائه الى الفن والى الموسيقى والغناء بصفة خاصة .

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار » (١٩) . وهي مجموعة دراسات تصور طريقة هروب الانسان من حريته محاولا أن يلتمس من « نظر الآخرين » تبريرا لسلوكه . فهي تصور الانسان في حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجدا بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها . انه فرار من عملية الخلق الدائمة لذاته والعالم واصطناع لحياة رتيبة تتألف مع الأوضاع الاجتماعية . وهذا الاصطناع يكشف عنه بسرعة وبصفة خاصة وجود الانسان في أي ظروف استثنائية : فالحكوم عليهم بالاعدام في قصة « الجدار » Le Mur أدركوا ما في أوضاع الناس من مهزلة وما في حركاتهم من اصطناع وتكلف . « ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بخمول . وهذا الخمول أيضا كان مقدرا من قبل » (٢٠) . فحركات الضابط ان حركات متكلفة مصطنعة . وكذلك ريريت في قصة « علاقة حميمة Intimité » نراها مسوقة الى أن تتخذ وضعاً والى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين . انها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى « فييل » ، او « دي لابييه » وقد اتخذت وضعاً مسرحيا يلفت إليها أنظار المارة (٢١) .

(١٨) نجيب بلدي : جان بول سارتر ومواقفه (الكاتب المصرى -

لبريل ، يونيه ، يوليو ١٩٤٦) .

J.-P. Sartre : Le Mur

(١٩)

Le Mur. (Le Mur), p. 31

(٢٠)

Intimité, (Le Mur), p. 113.

(٢١)

كان سارتر أراد بما تحويه أقاصيص «الجدار» ومن قبلها رواية «الغثيان» من تصوير لاذع للأوضاع الاجتماعية أن يكشف عما في هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، وأن يحاول تحرير الإنسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شيء : « هذا الرجل الذي أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص في الأمراض النسائية في مستشفيات باريس - طبيب بكباشي في أثناء حرب ١٤٠٠ . انزع الطبيب وانزع البكباشي لا يبقى شيء الا قليل من الماء القذر يسيل متدحرجا من ثقب اناء يفرغ » (٢٢) .

نتاج سارتر اذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهي السنة التي نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، لا يعدو تقرير الحقيقة الرئيسية في التفكير السارترى وهي حقيقة الحرية الانسانية . الا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، فان روكنتان لا سيما قبل التجائه للفن انسان فردى منطو على نفسه الى أقصى حد ، يجتر حريته الفارغة ، ولا شأن له بالعالم الخارجى .

وفي سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا وكان سارتر في الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك في الحرب ، وأمضى شتاء في الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك في المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح في تفكير سارتر ، وظهر لديه بالتالى عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديدا . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب اذن أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هي أمر مخوم - وبقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الانسان الذى أراد أن يظل حراً بقدر ما أصبحت آثاره أثناء

J.-P. Sartre : Aller et Retour (Situations I), p. 218.

(٢٣)

الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشرى ، وتحتمه بصفة أخص الأحداث التي مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشرى . هذا التضامن هو مادة الحرية الانسانية ، يملاً فراغها ويحتم على الانسان الارتباط بالأحداث التي تجرى حوله وتحدد مصير العالم . ان الانسان حر ولكن ثمة وضعا واضحا دقيقا هو الحرب ، فالانسان حر لا في الفراغ ولا في المطلق بل في وضع معين وبالنسبة الى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت ان أن تكون الحرية عند سارتر حرية افخراط في العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان الا في العمل : « لقد قمت بعملى يا الكترا . . . وسأحمله على كنفى كما يحمل المسافرين عابر الماء وأعبر به الى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلا على لأن حريتى هي اياه » (٢٣) . ذلك هو المعنى الذى قصد اليه سارتر من مسرحية « الذباب » التي صدرت سنة ١٩٤٣ ، والتي سجلت هذا للتطور العميق في تفكير سارتر . فأورست بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حرا دون التزام : « وما أنقذا الآن شاب ، غنى وجميل ، متبصر كأنك شيخ ، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد ، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، حر لممارسة جميع الالتزامات ومدرك أنه ينبغي لك ألا تلتزم أبدا » (٢٤) . ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعا ، فيختار ان يفعل عملا وأن يقتل أمه الملكة كليتمنستر Clytemnestre . وخدينها الملك ايجست Egisthe تحت مسؤوليته هو لا تحت مسئولية جوبيتر ملك الآلهة ، لأنه ليس الا صورة لأوهام الناس . وعندما يخرج أورست ويده السيف المطنخ بالدماء لا يندم على ما فعل مثل أخته اليكترا : « لن أندم على ما فعلت » (٢٥) ، وإنما يؤكد حريته : « لست أنا السيد ولا العبد يا جوبيتر وإنما أنا الحرية » (٢٦) .

J.-P. Sartre : Les Mouches (Théâtre I), p. 84.

(٢٣)

Ibid., p. 23 & 24.

(٢٤)

Ibid., p. 83.

(٢٥)

Ibid., p. 100.

(٢٦)

وعلى ذلك يمكننا أن نقول ان أورست بطل مسرحية « الذباب » هو الطرف المقابل لروكتان بطل رواية « الغثيان » ، بحيث يكون تفكير سارتر قد اتجه مع الحرب وما عانته فرنسا أثناء الحرب من طرف الى طرف مقابل له ، أى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة . وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكد سلسلة روايات « طرق الحرية » . فالجزء الأول « سن الرشد » الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصور ماتيو دى لارو مبالغا في حفظ حريته الفارغة . وقد لاحظنا أن « سن الرشد » أقوى في مجانيته من الصفحات الأخير من « الغثيان » . والجزء الثانى « التأجيل Le Sursis » ، وقد صدر في نفس السنة ، يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وإنما بوضع معين موجود فيه هو الحرب . فالإنسان هنا ليس حرا في الفراغ ولكنه منخرط في وضع هو الحرب . والجزء الثالث « الموت في النفس la Mort dans l'Ame » - وقد صدر سنة ١٩٤٩ - يدور حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها « التأجيل » وإنما بصورة أقوى وأروع .

كشفنا إذن عن الحقيقة الأساسية في تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، وكشفنا عن اتجاه هذه الحرية نحو فكرة الالتزام . ونستطيع أن نلمح خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر : فثمة انسان تنازل عن حريته مثل نساء مدينة بوفيل أو التقليديين والبورجوازيين من سكان هذه المدينة ، فهؤلاء وهؤلاء يشير اليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف : « لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٧) ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر القتل . ان هؤلاء الرجال كانوا في ذلك اليوم كما كانوا دائما : على وفاق مع الله ومع الناس فطفوا على مهل الى الموت ليطلبوا بنصيبهم في الحياة الأبدية التى كان لهم حق فيها . ذلك أن لهم حقا في كل شيء : في الحياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيرا في الخلود » (٢٨) .

(٢٧) هذا التشبيه للإنسان الذى تنازل عن حريته بالرجل المتزوج سيعود اليه سارتر في « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض الزواج بعشيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حرا .
J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Les Chemins de la Liberte D),p.131
ويطنه صراحة في كلمات مارسيل نفسها . « الزواج هو العبودية » ص ١٦٦
La Nausée, p. 109.
(٢٨)

النوع الثاني هو روكنتان نفسه : انسان رفض التقيم الاجتماعية والانقيادية واكتشف بالتالي حريته الفارغة فشعر اذ ذلك بأنه منتزع من هذا العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التي تتطلب جهدا مستمرا وممارسة مستمرة الى حيث يستقر كالأشياء الجامدة (٢٩) . كذلك كان حال دي لا رو في « التأجيل » فقد ود أن يكون كالأشياء - في - ذاتها التي لا تبذل أي جهد لكي توجد : « وقد شاء لو يتعلق بهذا الحجر ويخوب فيه ويمتليء من كثافته ومن سكونه . ولكن الحجر ما كان ليفيده : كان في الخارج الى الأبد » (٣٠) . هذا الانسان اذن هو الذي يؤكد في غير هوادة فراغ الحرية .

النوع الثالث هو الانسان الخترم - هو الانسان الذي أدرك أن الحرية تصبح بلا معنى اذا ظلت عابثة وفارغة ، فأثر الانخراط والعمل - لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعي ، فانه « لا بد للمثقف من أن يفكر » (٣١) - وانما العمل الحر الصادر عن التزام شخص . وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط في عمل لم تتضح في نتاج سارتر الا في عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية « الذباب » .

هذا التطور الذي عاياه تفكير سارتر يمكن أن يلقي ضوءا على كل فلسفة سارتر بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة على أنها تسجيل لفشل الاتجاه العقلي الأوربي والفرنسي بصفة خاصة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية . فقد كانت فرنسا قبل الحرب تتصدر العالم باتجاهها العقلي . وقد ظل هذا الاتجاه سائدا في الفكر الفرنسي وفي الجامعات الفرنسية لبعدها من القرن السابع عشر حين أقام أسسه ديكارت . وعن ديكارت والاتجاه العقلي صدر معظم الفلاسفة الفرنسيين . ومن جهة أخرى ظهر للعالم بوضوح تفوق فرنسا في غالبية الميادين الفنية والأدبية . وابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر ببوارد الزواجر العالمية ،

(٢٩) ذلك هو نفس الموقف الذي اتخذته الشاعر بودلير كما صورته سارتر في كتابه Baudelaire

Le Surris, p. 285.

(٣٠)

J.-P. Sartre : Les Mains Sales, p. 229.

(٣١)

ثم انخرطت في الحرب ضد ألمانيا ، فكشفت لها هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية ، وارتبطت هزيمة فرنسا في ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلي السائد في الجامعات من جهة وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى . وفي هذه الأثناء بالذات كانت عبقرية سارتر كفيلسوف وكأديب تلتهم ، فجاءت فلسفته وأدبه أصداً لهذه الحياة التى يعانىها الفرنسيون وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسي في تنحية الاتجاه العقلي بسبب تأكده من فشله وفي نصطناع الاتجاه الملائعلى (٣٢) : « بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة وتبدو بالتالى فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضاً فلسفة مغامرة وأدب مغامرة . فليس اذن صحيحاً ما يراه لوك لوفيفر (٣٣) من أن هذا الاتجاه الملائعلى « الملبد بالغيوم » هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليخزو حياة اللاتين Latins للعقلية واتزانهم ، وإنما هو اتجاه صادر أصلاً عن فرنسا نفسها بما أحاطها من ظروف سياسية وحربية واجتماعية وعالمية ، ثم لقي بعد ذلك موارد نورديّة من الفلسفات الألمانية . ولعل هذا يصدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ، فان نظرة الى القاموس اللفظى الذى يرد في « الوجود والعدم » (٣٤) ، وهو الكتاب الرئيسى للفلسفى لسارتر ، تكشف لنا عن التحولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة ، وكلها يرجع الى آثار الحرب والمقاومة . وقد حاول جان فال في كتابه « فلسفات الوجود » (٣٥) أن يضع قاموساً وجودياً صغيراً يتألف من ٤٢ كلمة نجد أن معظم كلماته يدور حول نفس المواقف الانفعالية ، فتجد فيه كلمات مثل : القلق - اليأس -

(٣٢) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح في حياة الفرنسي عقب الحرب مباشرة وفي حياة الأسرة الفرنسية . ومن هذه المظاهر الاتجاه نحو الاسراف والتبذير ونحو المجازفة والمخاطرة واحلال قيمة العمل الانسانى بدلا من القيم البورجوازية .

Luc J. Lefèvre : L'Existentialiste est-il un philosophe ? (٣٣)
(éd. Alsatia - Paris, 1946), p. 9.

L'Être et le Néant (٣٤) صدر في باريس عام ١٩٤٣
Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence, p. 132. (٣٥)

المسقوط - الخطأ - عدم اليقين - الموت - العدم - المستحيل - الخطيئة -
الخطر - الطفرة - الفضيحة - السر - الموقف - الوحدة - الهم - الرعدة .
هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين
المقاومين إبان الحرب وإبان المقاومة . وليس القلق الوجودي الا قلق الفرنسي
المغامر المقاتل - وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة .
فسارتر لا يصدر في وجوديته عن هيجر مباشرة وإنما هو وجودي أصلا
بحكم رد فعله الشخصي على المواقف الاجتماعية في فرنسا وكذلك المواقف
السياسية والحربية . ثم هو بعد ذلك قد اختار هيجر اختيارا
حرا . فوجودية سارتر سابقة لديه منطقيا على تعلمه وجودية هيجر ،
وهي استجاباته الشخصية الى المواقف المتعددة التي كانت تعانيها
فرنسا وما اعتري هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت المقولات الأساسية
في الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة
والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازي ، وأصبح على الفرنسي
أن يعيش حياته لحظة بلحظة ، وتركزت قيمة الانسان فيما يقوم به
من عمل ، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوبا بالتعب والجهد والمغامرة .
كل هذه المعاني هي ما يؤسس الفلسفة السارتريّة ، وما يفيض بهبا
كتاب سارتر الرئيسي « الوجود والعدم » .

وهنا نقساعل عن مركز هذا الكتاب من تاريخ سارتر الفلسفي
الشخصي . لقد رأينا أن قصة « الغثيان » ومسرحية « الذباب » ،
تنطويان على الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية
وفكرة الالتزام . وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعدم » وكأنه
يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهي نفس المرحلة التي تربط
بين هاتين الفكرتين وتقيم بينهما نسقا فلسفيا كاملا . ففي قصة
« الغثيان » التي صدرت سنة ١٩٣٨ بدأ لنا الوجود مختلطا خاليا
من جميع الجبررات وباعثا بالتالي على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان .
وفي سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعدم » وقامت قضيته الأساسية
- كما سنرى بالتفصيل في الفصول التالية - على أن الانسان هو -
بمقتضى تركيبه الأنطولوجي - انفصال مستمر عن الوجود . وفي نفس
العام صدرت مسرحية « الذباب » لتكشف عن ضرورة انخراط الانسان

والالتزام بالعمل ، بحيث لا تفضى به مرحلة الانفصال عن الوجود الى الحرية الفارغة العابثة . والواقع أنه في نفس كتاب « الوجود والعدم » - في فصوله الأخيرة - ظهرت الحرية في صورة الالتزام العملى .

على ضوء هذه الأفكار الثلاثة : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « الغثيان » وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « الوجود والعدم » وفكرة الالتزام كما تشير اليها مسرحية « الذباب » ونهاية « الوجود والعدم » نستطيع أن نرى تاريخ سارتر الفيلسفى الشخصى : فهذا التاريخ يبدأ في مرحلة أولى باكتشاف الوجود - الوجود المختلط الخالى من أى معنى : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها وما هي ذى ضخمة غنية عملاقة ، وأنه ليجد من السخف أن تدعى مقاعد أو أن يقال عنها أى شىء : اننى وسط الأشياء التى هي غير قابلة للتسمية . انها تحيط بى وأنا وحدى ، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع ... انها لا تتطلب شيئاً ولا تفرض نفسها : انها موجودة هنا » (٣٦) . ويصور سارتر اكتشافه للوجود وما يفتابه ازاء هذا الوجود من ضيق ودوار في صفحة رائعة من مذكرات أنطوان روكتان في « الغثيان » حيث يقول : « ... لقد كنت منذ لحظة في الحقيقة العامة . كان جذع شجرة الكستناء يغوص في الأرض تحت مقعدى . ولم أكن أنكر اطلاقاً أنه كان جذع شجرة . كانت الكلمات قد تلاشت وتلاشت معها دلالة الأشياء وطرق استعمالها والارشادات الباهتة التى رسمها الناس على سطحها . كنت جالساً وأنا حانى الرأس قليلاً الى الأمام ووحيداً أمام هذه الكومة السوداء المعقدة ، هذه الكومة الغليظة التى كانت تخيفنى . ثم اتانى بعد ذلك هذا الاشراق . لقد قطع على أنفاسى . اننى لم استشعر أبداً قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى « الوجود *exister* » ، لقد كنت مثل الآخرين ، مثل أولئك الذين يتنزهون على شاطئ البحر مرتديز ملابس الربيع . كنت أقول مثلهم : « ان البحر هو أخضر *La mer est verte* ، وأن هذه النقطة البيضاء في السماء هي طائر بحري *C'est une mouette* ، ولكنى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر

انبحرى كان « طائرا - موجودا mouette-existante » ، ان الوجود عادة يختبئ . انه غفا ، حولنا ، وغينا . انه « نحن » . وليس بوسع أحد ان يقول كلمة دون أن يتكلم عنه . وهو ، بعد كل شيء ، لا يمكن لسه ، (٣٧) .

هكذا يكتشف سارتر الوجود ويكشف أنه وجود متحجر مختلط عار من المعانى التى يصطاح عليها الناس ويصفونها على الأشياء .

هذا الوجود المختلط هو الوجود الذى سيفصل عنه الوعي . وهنا تاتى المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى وهى مرحلة الانفصال والتحرر . والواقع أن هذه المرحلة كما يكشف عنها كتاب « الوجود والعدم » ، على نحو ما سنرى ، هى المرحلة الأساسية فى فلسفة سارتر . فأصل الفلسفة عند سارتر هى انفصال عن الوجود ، وسارتر يجعل من هذه المقولة - مقولة الانفصال - الأساس الوحيد الذى يقيم عليه فلسفته كلها . وعن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب « الوجود والعدم » ، وهو الكتاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمى وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى ، يمثل مرحلة الانفصال فى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى .

ولكن هذه المرحلة التى تتخذ من الانفصال نقطة أساسية تلتها مرحلة ثالثة تمثلت أول الأمر فى مسرحية « الذباب » ، وفى الجزء الأخير من « الوجود والعدم » ، ثم ما لبثت ابتداء من عام ١٩٦٠ أن اتخذت صورة صريحة قوية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » . فإذا كانت الملامح الأولى لهذه المرحلة قد تجلت فى تحول سارتر من الحرية الفارغية الى الحرية اللتزمة ، فإن اكتمال هذا التحول قد انتهى بسارتر الى إقامة انثروبولوجيا حضارية تحاول أن تعيد الانسان داخل نطاق الماركسية الأصلية بحيث لا يبقى الفعل الحر ملتزما فحسب وانما يصبح عملا انتاجيا غايته أن يغير العالم وأن يؤدي به هذا للتغيير الى اشباع حاجات الانسان .

سارتر : إعادة الانسان دأخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » عام ١٩٦٠ وكذلك مع « سجناء الطونا » يمكننا أن نقول ان سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه فى الوقت ذاته . وآية ذلك هو محاولة سارتر ادماج الوجودية فى نطاق الماركسية . لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه . ولما كانت الطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هى الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل فى نطاقها .

من هذا المنطق يمضى سارتر فى كتابه الضخم « نقد العقل الجدلى » الى اقامة وجودية جدلية تعطى معظم الأفكار التى جاءت من قبيل فى « الوجود والعدم » دلالات جديدة ذات طابع جدلى . الا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسى . هذه القضية يضعها سارتر صراحة فى بداية كتابه « نقد العقل الجدلى » حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هى الدفاع عن الطبقة الصاعدة فى هذا العصر . فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الاسمى للفلسفة من حيث هى بحث عن الحقيقة المطلقة . وإذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الابداع الفلسفى منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت فى ثلاث هى : ديكارت ولوك ، ثم كمنط وهيجل ، وأخيرا ماركس (١) ، فان هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالى تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية . وإذا كان قد لاح أحيانا أن الوجودية هى فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة ، فان هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التى بقيت على مر العصور بما هى فلسفة أيا كان من تأثيرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية :

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفي وبين الحركة العمامة للمجتمع : ففي عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعي ذاتها خلال الديكارتية . ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية ، فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكشف ذاتها بشيء من الغموض في صورة الإنسان الكلي الذي تعرضه الكنتية (٢) . ويسجل لنا سارتر أنه في الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكري السائد في الجامعات معارضا للماركسية الى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس الا بغية حضنها . بل ان الخوف من فكرة الجدل امتد الى الاعتماد عن معرفة جبل . وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية . اما سارتر ، وهو فيلسوف الحرية ، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار في مصادرها الأصلية ، فعمد الى قراءة « رأس المال » و « الايديولوجية الألمانية » . ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت الى طبقات العمال التي تحيا الماركسية ، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس . فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذي أدى بسارتر الى الفهم الذي يعنى التغير ويعنى تجاوز الإنسان لنفسه (٣) . والواقع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ انما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر في « نقد العقل الجدلي » . ذلك أن العقل الجدلي ليس سوى حركة التاريخ نفسها في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها وشعورها باتجاهها . وقد كان سارتر من قبل مكتفيا بالاطار الأنطولوجي الخالص الذي يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً . هذا الاطار الأنطولوجي بقى قائماً وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها ، لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النظرية عن العمل . وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلقت من ثم عن الماركسية الأصلية بما تتسم به من مرونة وتفتح .

Critique de la Raison Dialectique, p. 15.

(٢)

Ibid., p. 23.

(٣)

يأخذ سارتر إذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها ، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة : إلى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقاً مع الفكرة . يقول سارتر في مثال طريف : « إذا كان خط مترو بودابست شيئاً واقعياً في رأس راكوزي Rakosi ، وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فإن الأرض تكون غديئذ ضد الثورة » (٤) كذلك من علامات التجمد اغفال الماركسية المعاصرة للإنسان في بعده الوجودي ورده إلى مجرد شيء . إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطى مادي خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر إن الماركسية المعاصرة تميل إلى استبعاد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهي علم للإنسان أو هي أنثروبولوجيا لا إنسانية ، لأنها أسقطت من اختبارها الإنسان ذاته الذي هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر إلى عامل واحد في تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادي .

وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة في « عصر ستالين » حيث انحصر الماركسيون في نطاق مجموعة من التصورات دون نظر إلى الوقائع ودين العودة إلى التجربة القائمة . وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الأطار التصوري إلى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط .

بهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية (٦) غير قابلة للتحقق ، لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلى المجرد ، وتسقط من حسابها العيني أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم *compréhension* . ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هي تفسير الإنسان وإنما هي فهمه . ولأجل إمكان هذا الفهم لا بد من الاعتماد

^٤ Critique de la Raison Dialectique. p. 25.

(٤)

Ibid., p. 107.

(٥)

Ibid., p. 110.

(٦)

على منهج التحليل النفسى وعلى عناصر الدراسات الاجتماعية ، وبذلك تربط بين الفردى والكل ، أى بين الانسان والاطار الاجتماعى الذى يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية .

واذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة واغفائها الانسان فى بعده الوجدى ، فان سارتر يذهب الى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ . ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة ، وانما هو حركة تجتمع أو شمول *totalisation* تكون دائما فى طريقها الى التحدد دون أن تبلغه اطلاقا . فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ . بيد أن جدل التاريخ لا ينطوى عند سارتر على جبرية تنظم الانسان بالخضوع لها . هذا ما تذهب اليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس فى إمكان الانسان سوى الخضوع لها . أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب الى أن الانسان يصنع التاريخ ، وهو اذ يفعل ذلك يستند الى مواقف سابقة متباينة . فهناك اذن علاقة بين الانسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة . ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الانسان وفيما يحدث هذا الفعل من تغيير . فالانسان يعمل فى المادة ، وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعانى الى مادة ، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل الى أدوات بشرية . ومعنى هذا أن هناك تبادلا جديلا بين الانسان والمادة ، بحيث يمكن القول ان فى الانسان من المادية بقدر ما فى المادة من بشرية .

وأتى كان سارتر قد وقف من قبل فى كتابه « الوجود والعدم » عند اعتبار الانسان شروعا أى انفصالا مما هو كائن واتجاهها نحو ما لم يكن بعد ، فانه قد مضى فى « نقد العقل الجدلى » الى اعتبار هذا الشروع فعلا تعود قيمته الى ما يحدثه من تغيير . فسارتر اذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق *le faire* الى معنى العمل بالتحديد *la praxis* ، اعنى العمل الانتاجى الذى يهدف الى اشباع احتياجات الانسان . وبعبارة

نخسر انه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة الى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادي ويعمل في هذا الوسط بالتغيير . ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي - منظور الحرية المطلقة - ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون في كل واحد « بترا مقبولا » . ويعترف سارتر بأن الوجودية اذ تقتصر على دراسة الوجود البشري في نطاق القطاع الأنطولوجي فإن من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا (٧) . فلا بد إذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية . فهذه كلها تشكل الوسط الذي يتأثر به الانسان ويعمل على تجاوزه . ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجي داخل الماركسية الأصلية : ماركسية كارل ماركس . وإذا كنا نقول ان الماركسية الأصلية هي المادية التاريخية فذلك من حيث ان المادية التاريخية تعنى الفعل الانساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين .

واعادة الانسان داخل الماركسية الأصلية يؤدي الى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزا في قلب الاطار الزمني الشامل للتاريخ . ان سارتر يرى أن امتياز الانسان يكمن في المكانة التي يشغلها في هذا العالم ، وذلك لأنه الوجود الذي يمكنه أن يعيش تاريخيا ما يفتاب المجتمع من تقلبات ، أي انه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال ما يثار من تغيرات . وهذا التعريف للانسان هو بالضرورة تعريف بعدي *a posteriori* ، بمعنى أنه يجيء بعد التجربة - تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ - ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ (٨) . ومعنى هذا أن المعرفة الانسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة والا بقيت تصورية قاذرة ، بل هي تعود الى الواقع الفعلي .

Critique de la Raison Dialectique, p. 104.

Ibid., p. 103-104.

(٧)

(٨)

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقى الوجودية بالماركسية . فعندئذ تتخذ الفلسفة من الانسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسى للدراسة ، فتجنب بذلك ما تفتقر اليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجى صميم ، وهو الافتقار الذى يطلق عليه سارتر اسم « فقر دم شيامل » (٩) . وعندئذ أيضا لا تغفل الفلسفة البعد التاريخى الاجتماعى بكل ما ينطوى عليه من مواقف انتقصادية وصراع طبقي وعلاقات بشرية جدلية . فهذه كلها تدخل في إطار حضارى وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الانسان .

وكما يعيب الماركسية « فقر الدم » يؤخذ عليها اقتصارها على المنهج النقدى التركيبى . ان هذا المنهج ينطوى على خطورة تتمثل في استخدامه : فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقى على نحو قبلى . ويستخدمه السياسيون لاثبات أن ما حدث كان ينبغي أن يحدث على هذا النحو . فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشف عن شئ . وفي حدوده نعرف مقدما ما يجب أن نعثر عليه (١٠) . أما سارتر فيتابع منهجا كشافيا هو المنهج التقدّمى الارتدادى *progressive-régressive* في آن واحد : تقدّمى لأننا نتجه نحو النتيجة الموضوعية ، وارتدادى أو تراجعى لأننا نصعد نحو الشرط الأسمى (١١) . فهو مثلا يحدد على نحو تقدّمى السيرة الشخصية بالتعمق في العصر ويحدد العصر بالتعمق في السيرة الشخصية . وهو لا يسعى الى القيام بعملية دمج فورى للاثنتين ، وإنما يستبقيهما منفصلين الى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١٢) .

والواقع أن كل ما يقوله سارتر بصدد المنهج ينبع من اتفاقه مع المادية التاريخية . فإذا أردنا تصور التفاصيل في المنهج التحليلى التركيبى

Critique de la Raison Dialectique, p. 109.

(٩)

Ibid., p. 86

(١٠)

Ibid., p. 97.

(١١)

Ibid., p. 87.

(١٢)

أو الارتدادى التقدمى لزم الامتناع بأن نفى النفى يمكن أن يكون اثباتا وأن الصراعات - داخل الشخص أو الجماعة - هي محرك التاريخ ، وأن كل لحظة في أى سلسلة يلزم فهمها ابتداء من لحظة أصلية وأنها لا ترد اليها ، وأن التاريخ يقوم في كل لحظة بعمليات تجميع دائبة (١٣) . فالعوامل التى يلزم عنها مجتمعة وفي وحدة تطورها حادثة معينة هي عوامل متعددة ومستقلة . ويعطينا سارتر مثلا على هذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من ارجاع أحداث الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ الى سبب واحد وبسيط هو قوة البورجوازية التى بلغت نضجها . ان لوفيفر يرى أن الثورة الفرنسية قد اقتضت تأزرا فذا غير متوقع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضها عميق . وهو يخلص الى أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة للسبب الوحيد لانتصارها ، وليس حتما أن يأتى هذا الانتصار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة . لقد أشعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفاخوا منها .

وإذا كان سارتر يتفق مع لوفيفر فيما يأخذه على جوريس من تبسيط للتاريخ ، ويرى أن السياق التاريخي تتدخل فيه الصدفة والأحداث التاريخية في تركيب أكثر اتساعا وأعتقد تشابكا ، فسان سارتر يرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هذه التركيبات ممكنة وإنما باثبات أنها لازمة ، وبأن على العالم أن يتخذ في جميع الحالات وفي كل المستويات اتجاهها شاملا جامعا لما يدرسه (١٤) .

وأهم ما في دراسة لوفيفر هو نظريته الجدلية التى ترى في التاريخ حركة تجميع دائبة . وهذا يعنى في مجال الاجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد ، وأنه يخضع لقوانين متباينة ، وأن الالتقاء العرضي للعوامل المستقلة يمكن أن يفتج حادثة معينة ، وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورها بموجب خطط مجمعة تلائمها (١٥) . وبعبارة موجزة ان لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلك وإنما لأنه يجبر له قبليا .

Critique de la Raison Dialectique, p. 115.

(١٣)

Ibid., p. 115 - 116.

(١٤)

Ibid., p. 116.

(١٥)

والنتفسير النقيلي هو موضع ريبة وحذر ليس فحسب في الدراسات التاريخية ، وإنما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك في مجال الدراسات الاجتماعية وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية . فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن لنظواهر الاجتماعية تأتي في التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) .

وفي مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذي يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التي بقيت حتى الآن خارجها . بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الاحتمية انكلاسيكية لجلالات معينة ارتباطها الجدلي مع الكل ، أو أن نبين ، إذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلي ، أن هذا الجدل المظلي هو تعبير عن حركة عمق وشاملة . وهذا يعنى في نهاية الأمر أن نعود الى ضرورة إقامة الجدل كمنهج كلي وكقانون كلي للأنثروبولوجيا . وليست المادية الجدلية استقراء علميا . ان ما نتحقق منه في التجربة ، أيا كان عدد الارتباطات التي يمكن استقراءها ، فإنه لا يكفى لإقامة المادية الجدلية ، ذلك أن التعميم هنا في اتساعه اللامتناهي يتميز جنسيا عن الاستقراء الظني (١٧) .

ويرى سارتر أن الماركسية تعاني من أزمة تتمثل في امتناع البرهنة على المبادئ بموجب نتائجها . الا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تقسم بطابع متناقض : فهي الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهي في الوقت نفسه عجم تحدد كامل الحقيقة . فالفكر الشامل قد أسس كل شيء ماعدا وجوده الخاص . لقد انتقلت اليه عدوى النسبية التاريخية التي جاء بها دائما ، فلم يبين حقيقة التاريخ متحدة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفي التطور الجدلي للعمل والخبرة الانسانية . وبعبارة أخرى لا نعرف ماذا تعنى دعوى المؤرخ الماركسي بأنه يقول الحقيقة . وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة . وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كسفا للوجود وفي

Critique de la Raison Dialectique, p. 117.

(١٦)

Ibid., p. 117 - 118.

(١٧)

الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا الكشف يبقى ملحا بغير
اجابة .

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا
أساس استقراءاتهم ، لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصوري . فهناك
علاقات حقيقة بين الوقائع ، وهذا يعني أن الواقعي معقول . أما في مجال
الأنشطة الانسانية فان العمل *la Praxis* لا يؤكد على نحو دوجماتي أن للواقع
معقولة مطلقة اذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادئ،
والقوانين الأولية . وانما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها
وخلالها نوعا من المعقولة المؤقتة ، وهي معقولة في حركة دائمة . ومعنى
هذا أن العقل الانساني يقبل كل ما تقدمه التجربة ، ويجعل تصوره
للمنطق وللمعقولة تابعا للمعطيات الواقعية التي تنكشف خلال
أبحاثه (١٨) .

والجدل النقدي الذي يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن
المعرفة تمضي في سياق جدلي ، وهو في الوقت نفسه حركة في الموضوع بمعنى
أن حركة الموضوع الواقعي أيا كان هي ذاتها حركة جدلية . والحركتان
الجدليتان ليسا الا واحدا . فالجدل النقدي يرفض إذن العقل التحليلي
البحث على نحو ما كان سائدا في القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى
يجعل منه اللحظة الأولى في عقل تركيبى وتقدمي . وهو بذلك يتجنب
التصورية ، ويعرف العالم على النحو الذي تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة،
فيوضح في آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) .

بهذا يمكن القول ان العقل الجدلي هو نمط من العقلية وفي الوقت عينه
نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية . وبهذا أيضا يمكن القول ان سارتر
يتجنب كلا من الدوجماتية الهلجية والدوجماتية الماركسية . انه يتجنب
الدوجماتية الهلجية التي تكمن في مثالياتها . فعند هجل ليس الجدل
في حاجة الى تقديم الأدلة عليه ، وانما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث

Critique de la Raison Dialectique, p. 118 - 119.

Ibid., p. 119.

(١٨)

(١٩)

(م ٧ - فلسفة جان بول سارتر)

تكون عملية التجميع قد تمت - يتخذ منها لحظة إصدار الحكم .
كذلك عند مجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شيء واحد . فالجدل
التصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقي كما نجده في كتابه
« علم المنطق » وهو في الوقت عينه جدل واقعي يصف أنماط الصراع الذى
يحدث في العالم كما نجده في كتابه « فينومنولوجيا الروح » . والنتيجة
الحتمية لذلك هي التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها . فالوعى هو
وعى بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعى (٢٠) .

وإذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان إلى أنه قد حض مجل
وأثبت أن التاريخ في حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة ، وهو أمر
يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية ، فان سارتر يأخذ على
الماركسيين المعاصرين أنهم ألغوا الانسان اذا قاموا بتفكيته في الكون (٢١) .

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبذل
للوجود بالحقبة فلا تعود بالتالي هناك أى معرفة بالمعنى الدقيق ، إذ
لا ينكشف الوجود على أى نحو كان وانما يتطور تبعا لقوانينه الخاصة .
وهكذا يكون جدل الطبيعة هو الطبيعة بغير الانسان ، ولا تعود الحاجة لليقين
والمعايير قائمة بل تنقضى المعرفة مع عدم وجود الانسان ، لأن المعرفة
في أى صورة كانت انما هي علاقة معينة بين الانسان والعالم الذى
يحيط به . فاذا لم يوجد الانسان اختفت هذه العلاقة (٢٢) .

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الانسان موضوعا من موضوعات العالم
وتنكر جدل العقل . فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذى هو محاولة لتنظيم
الوقائع . وهذه المحاولة التى ترصد للعالم أن ينكشف بذاته من دون
أن يكون ذلك لأى انسان - لأن الانسان من حيث هو ذات قد انتفى
فيها - يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية .

وإذا كان سارتر قد بين في كتابه « نقد العقل الجدلي » الذى صدر
عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذى انتهت اليه الماركسية المعاصرة

Critique de la Raison Dialectique, p. 121.

(٢٠)

Ibid., p. 123.

(٢١)

Ibid., p. 124.

(٢٢)

حين أنكرت جدلية العقل ليس هو المادية في ماركسية ماركس الأصلية ،
فانه قد نبه الى هذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكر ، وذلك حين
أورد في مقاله عن « المادية والثورة » عام ١٩٤٦ نص ماركس الشهير :
« ان التصور المادي للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة على ما هي عليه
دون أى اضافة غريبة » . وكتب في الهامش يقول : « اننى أورد هنا هذا
النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسأشرح تصور ماركس الأكثر
عمقا والأكثر ثراء عن الموضوعية في مناسبة أخرى » (٢٣) .

لقد كتب سارتر هذا المقال عام ١٩٤٦ وقدم اليه حين نشره في
كتابه « مواقف - الجزء الخامس » بقوله : « ... ان نقدي لم يكن يتعلق
بكارل ماركس . انه موجه نحو الماركسية المدرسية » .

فالماركسية المعاصرة - وهي التي أسماها سارتر المدرسية تشبيها لها
بـدوجماتية المدرسية في العصور الوسطى - هي التي تصورت الانسان في
قلب الطبيعة موضوعا من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقا لقوانين
الطبيعة ، أى كمادية خالصة تحكمها القوانين الكلية للجدل ، وموضوع
الفكر هو الطبيعة على نحو ما هي عليه ، ودراسة التاريخ تخصيص له :
فينبغي متابعة الحركة التي تولد الحياة ابتداء من المادة وتولد الانسان ابتداء
من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعي ابتداء من الجماعات البشرية
الأولى . هذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة : فهو يقدم الجسد
تقديما أوليا ودون تبرير باعتباره قانونا أساسيا للطبيعة . انه يفرض
الجدل كأمر خارجي أو كقانون مجرد وكلي للطبيعة .

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم « الاضافة الغريبة عنه »
التي ليست الا الانسان المشخص الحي بعلاقاته البشرية وأفكاره الصريحة
أو الباطلة وأفعاله ومقاصده الحقيقية ، وتقيم مكانه موضوعا مطلقا .
كأن الماركسي المعاصر يتخذ وجهة النظر الالهية - رغم انكاره لوجود الله -
ويتأمل منها مشهد العالم والانسان كاحدى موضوعاته . فهو
يقع ثانية في المثالية الدوجماتية . ومن هذا الموقف المثالي يفرض

الجدل على الطبيعة ، ولن يجد من الوقائع ما يتيح له تحقيق هذا الفرض .
ان الأمر هنا يماثل مقولات العقل التي رأى كمنط أنها تحكم التجربة
دون أن يمكن لأي تجربة أن تبررها (٢٤) .

وهنا ينبغي سارتر إلى لبس هام توقعنا فيه اللغة : ذلك أن
الألفاظ تعنى أحيانا الموضوعات ذاتها وتعنى أحيانا أخرى تصوراتنا
عن الموضوعات . فالماركسي المعاصر يتكلم في الواقع عن فكرة المادة ، وهو
من ثم يقع في المثالية المادية *idealisme matérialiste* التي هي مادية
في ذاتها وتختلف عن المادية الواقعية *matérialisme realiste* .

ان ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن انسان
تائم في العالم تعترضه كل القوى الكونية ، ويتحدث عن العالم المادي بوصفه
ما يتكشف تدريجيا خلال العمل *la praxis* وفي موقف . أما الماركسي
المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب الى مثالية تسرق من العلم الكلمات
لتشير بها الى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) . بيد أن ما يهمنا
هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملا من أعمال الناس ، فإننا
نجدنا ثانية في الكلمات ذاتها التي ستخدمها كموضوع لوعي مطلق ومكون

وهذا يعني أننا لا نفلت من مشكلة الحق . والفكرة المحورية التي تلزم عن
المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هي أن الجدل يصبح مفروضا
على الانسان دون أن يكون لدى الانسان امكانية معرفته . ان الانسان
يصبح موضوعا أعنى جزءا من الطبيعة ليس في امكانه أن يعي ذاته أو يعي
الطبيعة . واذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فان القانون
لا يتمخض بذاته عن المعرفة به . وإنما الأمر على العكس من ذلك : فاذا كنا
نخضع للقانون على نحو سلبي فإنه يحول موضوعه الى سلبية ، وينزع
عنه بالتالي كل امكانية لتجميع تجاربه العديدة في وحدة تأليفية . كذلك ان
الانسان المتعالي الذي يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه
لا يستطيع أن يدرك الأفراد . لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر :
فليس الفكر أمرا سلبيا هو مجرد انعكاس مؤجل لعل خارجية، وليس هو فكرا

ايجابيا يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته . ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلي ينبغي ، كي يكون أمرا معقولا ، أن يزود نفسه بأسبابه الخاصة .

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله أنجلز عن « أعم قوانين التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي » ، وهي قانون استحالة السكم الى كيف وبالعكس ، وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفي النفي (٢٦) . فإذا كان أنجلز قد أخذ على هجل أنه فرض على المادة هذه القوانين كقوانين للفكر ، فإن سارتر يأخذ على أنجلز أنه فعل نفس الشيء حين ألزم العلوم باثبات عقل جدلي اكتشفه هو في العالم الاجتماعي . حقيقة أن في العالم التاريخي والاجتماعي عقلا جدليا . ولكن أنجلز حين نقله الى العالم « الطبيعي » ونقشه فيه عنوة فانه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلا انسانيا ، أي كما يقول سارتر « جدلا يصنعه الانسان اذ يصنع ذاته » (٢٧) .

وليس يعني هذا أن سارتر يفكر وجود روابط جدلية في قلب الطبيعة الجامدة ، وانما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم في حالته الراهنة ، ولا يمكن اثباته أو انكاره ، فينبغي الاقتصار اذن على المادية الجدلية من حيث هي مادية تاريخية ، أي من حيث هي مادية واحدة تنبع من الباطن ، نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها ، وليس لها من حقيقة الا في حدود عالمنا الاجتماعي .

من هذا يخلص سارتر الى رفض دعوى أنجلز الذي اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء . ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلي انما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعني على نحو جدلي (٢٨) .

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة في كتاب .

O. Yakhot : Qu'est-ce que le Matéisme Dialectique ?
(traduit du Russe par Serge Glasove « Ed. du progrès, Moscou ,
p. 102. et suivantes).

Critique de la Raison Dialectique, p. 128.

(٢٧)

Ibid., p. 130.

(٢٨)

الفصل الثاني

فلسفة سارتر وموقفه الأساسي

أولا : المقولات الرئيسية

عرفنا أن سارتر قد لجأ الى الفلسفة الألمانية والى الفينومولوجيا بصفة خاصة . والفينومولوجيا *phénoménologie* أى علم اظهار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر *phénoménalism* (١) . وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع اضافيا الى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتمادا كليا على الوعى ، بينما الفينومولوجيا تعتبر الموضوع مطلقا بالاضافة الى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوعى وأمامه .

وإذا فالفارق الجوهرى بين نظرية الظواهر *phénoménalism* والفينومولوجيا *phénoménologie* هو أن الموضوع بمقتضى نظرية الظواهر لا يكون موضوعا الا بفضل علاقته بالوعى ، فهو ليس حقيقة خارجية خالصة وليس عملا عقليا صرفا ، وإنما هو مجرد ما يظهر للوعى ، ومن هنا فهو يعتمد اعتمادا كليا على الوعى . أما فى الفينومولوجيا فالموضوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى ، لأنها حاضرة هى نفسها أمام الوعى : الموضوع فى نظرية الظواهر يتوقف على الوعى ، بينما هو فى

(١) آثرنا استعمال كلمة الفينومولوجيا *phénoménologie* بمنطوقها الأجنبى لفرقتها عن نظرية الظواهر *phénoménalism* . فان نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تعنى الايمان بالظواهر دون غيرها ، أى أنها تحل الظواهر محل الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعا من التجريبية . بينما كلمة *phénoménologie* تعنى دراسة الوعى وأفعاله ودروساته المختلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفائه الخائض أى كما تظهر له فى خصائصها الجوهرية . فهى إذن دراسة النحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لظهارها . وأصل الكلمة *phainomai* أى يظهر ثم *logos* أى دراسة ، فهى إذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق للعيان .

الفينومولوجيا قائم للوعي كما أن الوعي قائم له . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الفينومولوجيا لا تقطع إطلاقا بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهي تتجامل هذه المسألة . وأن الفينومولوجيا هي نوع من التصورية غير تصورية باركلى الاضافية *relatif* وغير تصورية كنى التركيبية *constructif* . وإنما هي تصورية الوعي المتجه الذى يظهر ما هو مائل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأى ظاهرة *phénomène* في المنهج الفينومولوجى ليست مطلقة من حيث هي ظاهرة ، بل أن وجودها هو في ذاته موضوعى بالاطلاق . « الظاهرة » أو « المطلق - النسبى » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يخترض بطبيعته أحدا يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزدوجة التى لدى الظاهرة بالمعنى الكانتى *Erscheinung* (٢) . أنها لا تشير من وراءها الى موجود حقيقى يكون هو مطلقا . أن ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هي كائنة . أن الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هي كذلك لأنها تشير إطلاقا الى ذاتها (٣) . فليس هناك وجود - وراء - الظاهرة ، لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل الى فكرة الظاهرة *phénomène* ، تلك التى نلتقى بها مثلا في فينومولوجيا هوسرل أو هيدجر (٤) .

ولكن هوسرل - كما يرى سارتر (٥) - لم يتعد إطلاقا الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد أن علق النظر في الوجود الواقعى للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة *l'intentionnalité* وهى الفكرة التى تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من حالة متبادلة - نقول رغم ذلك قد انزلق الى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب الى ما يقصد اليه الوعي من موضوعات . لقد قلنا أن الموضوع في الفينومولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها

(٢) الظاهرة بالمعنى الكنى نسبية من ناحيتين : بالنسبة الى الشئ - في - ذاته أى النومين *noumène* وبالنسبة للأنا العارف .

(٣) J.-P. Sartre : L'Être et le Néant, p. 12.

(٤) Ibid., p. 12.

(٥) راجع الفصل الأول - المقالة الرابعة - الاتجاه الثانى

أمام الوعي . وكان ينبغي على هوسرل - إذا كان يريد أن يظل أميناً على مبدئه - أن ينظر إلى الموضوع بهذا الاعتبار ، ولتفنه جعل موضوع العقل *noème* شيئاً غير حقيقي متعلقاً بفعل التعقل *noëse* (٦) ، ومن هنا انزلق إلى التصورية ، فاقصر على ما يتعلق بفعل التعقل ، وظل في نطاق الوعي وما به من ظواهر . أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود إلا من حيث هي كذلك ، أو أن وجودها معناه أننا ندركها .

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصد وطبقها على الوجود متجاوزاً الوعي . ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضي من الوعي ومن موضوعات الوعي إلى الوجود الواقعي العالمي . وبعبارة أخرى إن القصد الهوسرلي قد أصبح عند هيدجر « الوجود » في - العالم *in-der-Welt-sein* ، وبهذا لم تعد الفينومولوجيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعي ، بل تحولت بنوع من الجدل الخالص - كما لاحظ الفونس دي فالينس (٧) - إلى تقرير الوجود مما أتاح لهيجر أن يقيم أنطولوجيا أي علماً للوجود .

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتي . والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأً أول . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك . فالفينومولوجيا عند سارتر هي فينومولوجيا جامعة : إنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي الخالص ، ولكنها تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من أشياء . وسارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه إلى التصورية ويحاول أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع . إن هذه الفكرة تكشف عن مثل الموضوع أمام الوعي وعن اتجاه الوعي ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتي ونقول : « أنا أفكر » ، بل ينبغي أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقول : « أنا أفكر في شيء ما » . فالوعي عند سارتر لا يوجد أبداً بمفرده ، وإنما هو يوجد لأنه يفكر في شيء ما ، الوعي الذي يتصور شجرة مثلاً يشير إلى شجرة أي إلى جسم غريب

L'Etre et le Néant, p. 28.

(٦)

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger,

(٧)

p. 319.

بطبيعته عن الوعي (٨) . الوعي إذن لا يحدث إلا بتمثله شيئاً غريباً عنه :
« ان الوعي يولد موجهاً الى كائن ليس هو اياه » (٩) . فسارتر يرى أن الوعي
لا يكون أبداً هو نفسه وإنما دائماً وعياً بشيء خارجي .

سارتر إذن اتجه - بمقتضى ذكره انقصد - من هوسرل الى الموقف
الوجودي . أجل انه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنده ينزلق الى
موضوعات مغايرة له . فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر كما يجيء
عند كل من ديكارت وكنت و هوسرل ، وهو عند سارتر يتجه الى الموقف الوجودي ،
أعني الى الوجود الواقعي العالمي . فسارتر يحول الكوجيتو الى قصدية
ثم يحول القصدية الى وجودية دون أن يضحى بالكوجيتو ودون أن يضحى
بالقصدية .

واتجاه الوعي عند سارتر الى الموجودات التي يعيها هو تأكيد
للأنا الواعي وفي نفس الوقت تأكيد للأشياء الخارجية . فسارتر يعارض
منذ البداية أي محاولة للتوحيد بين الأنا الواعي والأشياء الخارجية كما يفعل
برجسون مثلاً . وهو يعارض كذلك أي محاولة لازالة الذات الواعية أو الموضوع
بابتلاع الواحد للآخر (١٠) . فهو اذ يقيم « أنطولوجيا » أي علم الوجود ،
على أساس المبدأ الفينومولوجي للقصد إنما يفصل بين الوعي والأشياء دون
أن يقف عند الوعي كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعي لينظر في
للوجود العالمي كما فعل هيدجر .

نستطيع إذن أن نقول ان الفينومولوجيا قد تحولت عند سارتر من
القصدية كما تجيء عند هوسرل الى العالمية كما تجيء عند هيدجر ، ولكنها
لحفظت عند سارتر بمعنى مثالي غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديكارتي .
لذلك اقتصرنا دراسة سارتر على الوعي وعلى الموضوعات الماثلة للوعي أي

(٨) J.-P. Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème éd. Paris
1948), p. 23.

(٩) L'Être et le Néant, p. 26.

(١٠) ومن هنا نستطيع أن نفهم نقده للماركسية المدرسية التي
أزالت الذات كما عرضنا له في الفصل السابق .

الظاهرة للشعور ظهورا بينا . هذه الموضوعات يدركها الوعي مباشرة وتتكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبها عن أصلها أو تكوينها أو كيفياتها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية أو الكنطية ، فان ما يقصد اليه الوعي هو موضوع أصيل لا يرد الى عناصر وليس وراءه موجود مطلق في - ذاته مثل الشيء - في - ذاته أى ال noumène الكنطى .

الفينومولوجيا اذ ، بالمعنى الذى فهمه سارتر ، أى بتحولها من القصدية الهوسرلية الى العالمية الهيدجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك الى البحث عن النومين الكنطى الذى يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التى تقدم محتواها الخاص . والظاهرة هى فى ذاتها ما يبدو للوجود الواعى - لذلك يقرر سارتر أن « الفينومولوجيا هى دراسة الظواهر - لا الوقائع » (١١) .

بهذا لا ينفلق سارتر داخل الكوجيتو من حيث مظهره الوظيفى : « أنا أشك » أنا أفكر ، كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفى الذى يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل . ولكنه كذلك لا يغفل الكوجيتو ليصل مباشرة الى التحليل الوجودى كما فعل هيدجر فبقى وصف الوجود الانسانى لديه متغافلا عن الوعي وأهميته ، وانما يبدأ سارتر من الكوجيتو . والكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث انه عند هوسرل خالص أيضا كالظاهرة . ان الأنا عند هوسرل - رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد - يرجع الى أصل الديكارتيه ذاتها : أنا هو أشك ، بينما الأنبا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات (١٢) . لهذا ينطلق سارتر من الكوجيتو فى ارتباطه مع الأشياء على

J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie de Emotions

(١١)

(Hermann 3ème éd., Paris 1939), p. 9

(١٢) إن سارتر يحاول - بمقتضى هذا الانطلاق - ان يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر فى نفس الوقت . انه يبدأ من الأنسا الهوسرلى ويحاول فى نفس الوقت أن ينتهى الى الوجود الهيدجرى وهو الوجود - فى - العالم . ومثل هذه المحاولة التى تسعى للتوفيق بين التصورية الهوسرلية والواقعية الهيدجرية تتضمن عى نحو ما سنرى فى الفصل الخامس - صعوبة منهجية فلسفية : لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضى الخروج من الفينومولوجيا .

نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتطويلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدما عظيما بحصر الكائن الموجود فى سلسلة من المظاهر التى تعبر عنه » (١٣) ، « وأن قيام وجود ما هو تماما ما يظهر (لنا من هذا الموجود) » (١٤) . فنظرية سارتر فى الظاهرة حلت محل « حقيقة الشئ » بتبيينها موضوع الظاهرة (١٥) ، وفكرة القصدية تحولت عنده الى مبدأ لدراسة الوجود .

رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو . والكوجيتو يقرر الوعى أى الأنا العارف . وسارتر اذ تخلص من الكوجيتو فى مظهره الوظيفى وفى مظهره القصدى الخالص اعتبر الكوجيتو وجودا والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر فى الفلسفة التقليدية لدى المحدثين ، وإنما هى الوجود بالذات أو هى لا تتبين الا فى الممارسة أى فى الوجود . انها ليست فعلا من أفعال الأنا يتعلق بموضوع وإنما هى فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة .

سارتر انن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . ولبتداء سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، هو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعى من حيث انه وجود (١٦) . وفى هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر - بصفة مبدئية - مع الكوجيتو الديكارتى . فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر انن أنا موجود . ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا .

ولكن سارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا فى تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعى . فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر انن أنا موجود » ينتقل ديكارت مباشرة الى تقرير وجود الأنا كجوهـر مفكر ، أى كجوهـر

L'Etre et le Néant, p. 11.

(١٣)

Ibid., p. 12.

(١٤)

Ibid., p. 13.

(١٥)

(١٦) هذه الأولوية للوعى هى أولوية فينومولوجية . أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر أولوية الموضوعات أو الوجود - فى - ذاته على الوعى من حيث ان الوعى هو عدم يأتى الى الوجود . انه - كما يشبهه سارتر - دودة تنخر فى الوجود وتحدث فيه نوعا من التصدع أو الشق .

ما هيته التفكير . كأن أسبقية الوعي - في فلسفة ديكارت - هي أسبقية الأنا باعتباره جوهرًا ، وكان هذا الجوهر يمكنه - من حيث هو سابق - أن يقتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجبل وكان يلتذ أو يألم . فأولوية الأنا هنا هي أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاز ، ويمكنه بالتالي أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أي قوى فحسب . ان الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر في تأويله للكوجيتو . ان الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهرًا حائزًا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل في حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعي أي نفس وجود المعرفة من حيث هي ممارسة ومن حيث هي شعور فعلى . فكان أسبقية الأنا - في فلسفة سارتر - هي أسبقية الممارسة ، وكان سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعي الثعارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون في بزوغ الوعي أي في ممارستها للوجود خلقا متجددا لماهيته . فالوجود إذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أسبابى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ، بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها عن هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أي علم الوجود والنويتيقا *la noétique* أي المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة في فعل الوجود ذاته . وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعي ، والوعي في فلسفة سارتر هو وعى شيء ما . وإذن فأسبقية الوجود هي أسبقية الوعي أي الشعور أو المعرفة في ممارستها للحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » ، كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولية هي لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى (١٧) .

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهي اذن الى القضية الرئيسية في الفلسفة الوجودية عامة وفي فلسفة سارتر بوجه خاص وهي القضية التي تقرر سبق الوجود على 'الماهية' . ونحن قد رأينا سارتر يتأدى مباشرة الى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتي وبمقتضى تقريره لأولية الوعي من حيث هو وجود . غائقتان : سبق الوجود على الماهية وأولية الوعي من حيث هو وجود تعبران عن شيء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا - وبشيء من التأويل - من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تقرر مباشرة - كما سنرى في المثال الثاني من هذا الفصل - الحرية الانسانية في فلسفة سارتر من حيث ان الوعي ليس حاصلًا على أي ماهية يتحدد في نطاقها وجوده . انه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متحدد للماهية . والحرية هي عين هذا التجدد أو هي حقيقته . فليس يمكننا اذن ان نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وانما هو يفسر ذاته كوعي أو هو يدرك ذاته وعيا . ولكن هذا الادراك أي هذا الوعي الثاني متضمن في الوعي الأول . بهذا المعنى نقول ان الوعي لا يمكن إدراكه إذا لو أدركنا هذا الوعي المُدرك لانفتح باب التساؤل بأي شيء أدركناه وبدات سلسلة لا متناهية ، كأن أدرك أني أعرف شيئًا ما ، وأدرك كوني مُدركًا أني أعرف هذا الشيء ، وهكذا إلى ما لا نهاية . لذلك لا يمكن للوعي أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، وانما كما يقول سارتر ان الوعي يعرف نفسه واعيا شيئًا ، أي أني أدركه فقط كوعي لشيء آخر . وليس الأمر قاصرا في ذلك على الادراك ، وانما جميع أحوال الشعور ليست لها أي طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلا والشعور باللذة واحد . انها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهي ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وانما الشعور باللذة هو اللذة ذاتها .

هكذا يفسر الوعي ذاته من حيث هو وعي . انه يعرف ذاته واعية . فالوعي - كما رأينا وكما تقتضى فكرة القصدية - هو وعي شيء ما ، أعني هو وعي متجه الى موضوع ما . وهذا يعني أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي في اتجاهه الى الموضوع ليس الا وعيا وشعورا ومعرفة . وسارتر يسميه ' الوجود - لأجل - ذاته ' l'être-pour-soi ، فالوعي هو وجود متجه الى

ذاته والى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلًا على أى ماهية سابقة : « ليس فى الوعي أى صفة جوهرية . أنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس وجودًا إلا بمقدار ما يظهر لذاته ، (١٨) . أنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس شيئًا قائمًا بذاته . « ان الوعي موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود الأخير يتضمن وجودًا آخر سواء ، (١٩) . فالوعي شكل من الوجود يتضمن شكلًا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد الا بما يتضمن ، أى الا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط - على نحو ما سنرى - الا الفنى والانفصال .

للوعي ان يفترض وجودين : وجودا هو الوعي ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعي وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعي . أما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجى وجودا مستقلا لا يقوم على الوعي .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تميزا صريحا وحاسما عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص ، فنحن نعرف ان الفلسفة الحديثة هى فى جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافة لا وجود

L'Être et le Néant, p. 23

(١٨)

(١٩) يرد هذا النص مرارا فى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » . مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة للوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو : l'être . ولفظ الوجود يقال فى العربية - تماما مثل لفظ l'être فى الفرنسية - بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الوجود نفسه . وسارتر يعتمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يثيره ذلك من لبس ليضفى على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا آخرى يستعمل لفظ l'existence ليشير بصفة أخص الى المعنى الأول أى الى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ être ليشير الى الوجود بصفة عامة . (انظر التعليق (٥٤) بالهامش ، الفصل الثانى - المقالة الأولى) .

لها ألا باعتبارها مدركات • وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة الى اغفال القيمة الوجودية للموضوعات والى إقتصارها بالتالي على النظر في مبحث الابستمولوجيا وعلى مسائل المعرفة •

والأصول الأولى لهذا الموقف في الفلسفة الحديثة هي لا شك آتية من الفلسفة الديكارتية • فالفلسفة الديكارتية - رغم ابتدائها من الكوجيتو - ورغم أن الكوجيتو هو تقرير الوجود وليس للمعرفة فقط - هذه الفلسفة لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته وأن ليس في التصورات ما يدل على وجود موضوعات متابلة لها ومستقلة عنها • وفي فلسفة ديكارت لا نعي العالم الخارجي إلا بعد معرفة الوعي واتخاذ التوضوح قاعدة له ، أي أن وجود الموضوع لا يقوم إلا بوجود الوعي ، وأن الوعي - من حيث هو معرفة - سابق على الوجود • ونحن ننتقل منه وبمقتضى التوضوح الى الأشياء الخارجية المحركة بعد الوعي وتبعاً له • فليس للوجود الخارجي في فلسفة ديكارت أي استقلال • وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة اما تصورية مطلقة لا تعترف بأي شيء غير الفكر واما نصف تصورية تعترف بشيء غير الفكر كالامتداد أو المادة ننسوها • هذا الاتجاه التصوري يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلي وكنط • ففلسفة لوك J. Locke - رغم أنها فلسفة تجريبية حسية - ورغم أن لوك لم يشك إطلاقاً في وجود عالم خارجي - إلا أن فلسفته ترث عن ديكارت أصولاً تصورية قوية • فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان - والبحث الابستمولوجي عند لوك سابق على النظر في الوجود • أما باركلي G. Berkeley فموقفه واضح : إنه يرى أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء كما تقضى بذلك المبدأ التصوري (وجود الموجود هو أن يُدرك أو

أن يُدرك . esse est percipi) . بل هو يأخذ على كل من ديكارت

ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعاني هي أحوال للنفس • أما كنط فرغم اعتقاده بمادة للمعرفة آتية من الخارج ، إلا أن الفكر عنده فاعل أصيل مركب لموضوعاته • وليس يمكننا - في فلسفة كنط - أن نخرج من الفكر الى الموضوعات ، فان استخدمنا مبدأ الطية للخروج من الفكر الى الوجود هو في

نظر كنت مجاوزة لقانون الفكر . لهذا كانت الفلسفة عند كنت قاصرة على
مبحث الابستمولوجيا دون أن تتعدى ذلك الى البحث الوجودي ، بل ان أى
بحث أنطولوجي هو مستحيل وممتنع عند كنت .

فاذا كانت الفلسفة الحديثة هي في صميمها فلسفة تصورية لا تعطى
للموضوعات أى قيمة وجودية فان فلسفة سارتر بعكس ذلك ترى أن
للموضوعات وجودا مستقلا لا يرجع الى وجود الأنا . وبعبارة أخرى فان
سارتر يبدأ - مثل التصورية - من الأنا أو من الوعي ولكنه لا يقف عند
الأنا أو الوعي كما تفعل التصورية ، وانما هو يتابع الكوجيتو في تأويله
الفينومنولوجي وبالتحرر من هوسرل ، ويقرر للموضوعات وجودا قائما
بذاته مستقلا عن الوعي . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه الى الموقف
للوجودي لم يكن فحسب - وكما أشرنا - عن طريق تأثير سارتر المباشر
يفلسفة هيجل ، وانما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحس الأصيل
لسارتر : حس الوجود - في - ذاته الذي يفترضه الوعي أو الذي ينزلق
اليه الكوجيتو . ان الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما
ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود
الأنا أفكر في موضوع . فأسبقية الوعي في فلسفة سارتر لا تتعارض مع
وجود الموضوع المستقل ، وانما بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كأن سارتر
اثن قد نقل الدليل الأنطولوجي من مجاله في فلسفة ديكارت الى مجال
آخر : فبينما ينتقل ديكارت - بمقتضى الدليل الأنطولوجي - من الأنا
أفكر الى موجود خارجي كامل لامتناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من
الأنا أفكر الى موجود خارجي هو الموضوعات . ان الكوجيتو - في فلسفة
سارتر - يقرر مباشرة مع وجودي أى مع وجود الأنا أفكر وجود
الموضوع الذي أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودي أنا الكائن المفكر مختلفا
عما أفكر فيه ومتمائزا عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذي أفكر
فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعي من حيث هو متمايز عن الموضوع . أى من
حيث هو ينفي ذاته عن الوجود الموضوعي وينفي في نفس الوقت الوجود

الموضوعى عن ذاته . ان وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى ، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووعى . ولكن وجود الوعى هو نفي لذاته عن الوجود الموضوعى . فالوجود الموضوعى انذ هو بعكس للوعى ما تتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هو موضوع خارجى ، للماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

الكوجيتو انذ يفترض وجودين : وجودا - لأجل - ذاته هو أنا أو للوعى ووجودا - فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . والكوجيتو يفترض أن للوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته ، وأن الموضوع من حيث هو وجود موضوعى لاحق على ماهيته . وحيث ان الوعى يفترض موضوعا هو موجود باعتباره موضوعا . أى تتطلب ماهيته وجوده . وحيث أن الوعى - بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو - سابق

على هذا الموضوع ، أى أن وجود الوعى سابق على قيام ماهية ما ، كان للوجود سابقا على الماهية . وهذه الأولية للوجود هى أولية مزدوجة : فالوعى هو وجود أول لأن وجوده سابق على ماهيته ، أى أن وجود الوعى يفترض ماهيته ، والوعى هو وجود أول لأن وجوده يفترض موضوعا مستقلا عنه ، أى يفترض موضوعا ماهيته سابقة على وجوده .

وعلى ذلك فاذا امتاز وجود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق وعدم للتمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الوجود الأخير يسميه سارتر « الوجود - فى ذاته » *l'être-en-soi* ، (٢٠) . وكلمة فى - ذاته تبغنى معادل أو مطابق لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعى بل هو مجرد قائم هناك ، لا شك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يعقوره أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال

(٢٠) ويشير إليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفى - ذاته » *l'en-soi* وأحيانا بإيراد كلمة شئ بدلا من كلمة وجود فيقول « الشئ - فى - ذاته » *chose-en-soi* . واستخدام كلمة شئ بمعنى الوجود أو الموجود شائع فى الفرنسية وفى العربية ، فابن رشد يرى أن لفظ « الشئ » يقال على ما يقال عليه لفظ الوجود . . . ، تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦ ، .

من الوعي . ونحن قد عرفنا أن ادراكنا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الإدراك *esse est percipi* (٢١) كما يقضى بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن ندركه على أنه ما هو مستقلا عن أنفسنا . انه ليس ايجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منغيا ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع . انه ما هو لا أكثر . الوجود - فى - ذاته هو ما هو ، ا هي ا ، أى أن ا توجد فى تطابق تام مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر (٢٢) . وهذا يعنى أن لا سبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته . انه ليس امكانا فى ذاته ، انه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة . ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعي يخلع على الوجود - فى - ذاته تعبيرا انسانيا هو *de trop* ، وأن الوجود - فى - ذاته يثير لدى الوعي احساسا كثيبا هو الغثيان *la nausée* .

والواقع أن سارتر قد شعر فى مرحلة مبكرة - وذلك أثناء تحريره لكتاب الغثيان عام ١٩٣٨ - بما فى « الوجود - فى - ذاته » من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفى (٢٣) قد بدأ بحسسه الواقعى « للوجود - فى - ذاته » . ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغى اطلاقا أن يوحى إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعي . بل ان هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شئ وجودا أول هو الوعي الذى يحس التجربة الوجودية . فالحس الواقعى للوجود - فى - ذاته ينفل ، فى فلسفة سارتر ، الى الأنا الحادس وهو موجود أول والى الوجود المفترض وهو موجود ثان .

وربما لم يكن هناك - بصدد تصوير سارتر لما فى هذا الوجود الثانى من فضول ولما يثيره لدى للوعي من غثيان - أروع من كلمات أنطوان روكنتان - بطل قصة « الغثيان » - على نحو ما أشرنا إليها فى الفصل

(٢١) عبارة باركلى الماثورة (وجود الموجود هو أن يُترك أو أن يُترك) .

L'Etre et le Néant, p. 116.

(٢٢)

(٢٣) راجع الفصل الأول - المقالة الخامسة .

الأول (٢٤) . فهذه الكلمات التي تجيء في مذكرات أنطوان روكنتبس-سان تعبر في الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود ولقح عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود *de trop* . يقول سارتر - على لسان روكنتبس - في نفس القصة (٢٥) : « انني أسند يدي على للمعد الصغير ولكنني سرعان ما أسحبها : ان المعد موجود . هذا الشيء الذي أجلس عليه والذي أسند عليه يدي يسمى مقعدا . . . وأتمتم : انه مقعد . . . ولكن الكلمة تبقى على شفتي : انها تأتي أن تذهب لتحط على الشيء » . فليست الأشياء - قبل تدخل الوعي الذي يدركها - الا كاووسا يستثير الغثيان . انها تتحول عنقذ الى عالم متحجر أي الى شيء - في - ذاته خال من معنى « الأدوات » الذي يضيفه الوعي عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعي يتحول هذا للشيء - في - ذاته الى عالم لأجل الذات ، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن ادراكها ، وهي ما تعنسى الفينومولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعي وموضوعه ، أو الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب - فالوعي يأتي الى الوجود على أنه « لا *non* » ، أي على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه ، لأن العالم مستقل مكثف بذاته ، وانما يتطلب الوعي وجودا يفترض موضوعا ، أي وجودا سابقا على أي ماهية وموضوع . أما العالم - فبعكس ذلك - يمكن استنتاجه من الوعي دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعي وعى بموضوع ليس هو . ان الوعي يأتي الى للعالم على أنه انفصال من العالم - على أنه ليس العالم ، فهو إذن لا شيء ، ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائما ، فهو « اللاشيء » الذي به تكون ثمة أشياء » (٢٦) . وهذا اللاشيء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها

(٢٤) راجع نفس الاحالة ، وكذلك قصة « الغثيان » ص ١٦١ .

La Nausée p. 159.

(٢٥)

L'Etre et le Néant, p. 502.

(٢٦)

النفي الأصلي الذي بواسطته ينكشف العالم (٢٧) . ورغم أن الوعي ليس للعالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئاً » ، خلاف العالم ، أعني ليس « شيئاً » قائماً بذاته مستقلاً عن العالم بما أن للعالم ذاته أي الشيء - في - ذاته موضوع للوعي . والانسان ليس مادة تفكر ، وانما هو انفصال عن كل مادة : اننى لست شيئاً اذن أنا أفكر . اننى أسمع نقات الساعة ولكنى أنا الذى أسمع لست شيئاً . وأنا أعلم أن هذه السحب الكثاء تنذر بالاطر ولكنى أنا الذى أتنبأ لست شيئاً . وأنا بادراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحوّل الى ورق بل بالعكس أعني عندئذ أننى لست ماهية الورق ، اذ « بواسطة النفي الأصلي يؤسس الوجود - لأجل - ذاته نفسه على أنه ليس الشيء » (٢٨) ، أى أنه ليس الشيء الذى ينفيه ويفصل عنه . فالوعي يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . انه يتجه الى الأشياء ويفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالاً للاحساس وموضوعاً للدراك . وهذه هي سلبية الانسان *negativité* التى تكون بمقدار ما يقول اضماراً عند أدنى شعور : « اننى أرى حجراً ، ولست أنا هذا الحجر » . فالانسان اذن مثول وابتعاد في نفس الوقت ، وهذا هو ما يتح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه : بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعي عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . انه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجاً عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول ان الوعي في علاقته بالموضوع يحقق عمليتين في وقت واحد : التفكير في الموضوع والتمييز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « اننى أرى حجراً » ، ويضع نفسه في الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

للوجود - لأجل - ذاته اذن يأتي الى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلاً ليس معناه اقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائي مثلاً بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هي دواة الحبر » ، بل هو انفصال وتميز مدرك اضماراً كان أقول : « اننى لست غنياً » أو « اننى لست جميلاً » ، فما يؤسس به ذاتى هنا هو نفي داخلي ، أى أنه

علاقة قائمة بين موجودين بحيث ان ما ينتقى عن الواحد يصف الثانى فى صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتقاء الغنى عن الأنا فى المثال السابق يضع فى نفس الوقت ماهية الغنى باعتبار هذا الغنى شيئاً غائباً عني ويضعني باعتباري غير غني . وانتقاء الجمال عني يعطيني أيضاً ماهية الجمال باعتباره شيئاً غائباً عني ويقرر ماهيتي باعتباري غير جميل . وكذلك عندما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفي عن نفسي كوني حجراً ، أي أقرر ماهيتي باعتباري لست هذا الحجر ، وفي نفس الوقت أصف الحجر في صميم ماهيته ، أي كونه حجراً متميزاً عني . وهكذا أؤسس ذاتي دائماً باعتباري منفصلاً ومتميزاً أي بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذن بين الوعي والموضوع هي علاقة مثول وابتعاد ، وهي تعني حضور الوعي إزاء موضوع ليس به . وتؤكد وجود العالم كما تؤكد وجود الوعي . هذه العلاقة هي أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد . وإدراك الوعي لتمييزه عن الموضوع ، أي إدراكه لكونه « ليس - ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة . لذلك يعرف سارتر الوجود - لأجل - ذاته بأنه « موجود يثار بصدد وجوده أشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجوداً (آخر) يضعه في نفس اللحظة على أنه سواء » (٢٩) . فالمعرفة إذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأي حال علاقة قائمة بين موجودين . كما أنها ليست نشاطاً لأحدهما أو صفة خاصة أو مميزة له . أنها تعني وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعي حضوراً إزاءها ونقياً منعكساً لها . وسارتر يسمي هذا الوعي الداخلي الذي يكشف عن الوجود - في - ذاته أثناء تحديده للوجود - لأجل - ذاته بالتجاوز *transcendence* (٣٠) . انه يسميه بالتجاوز لأز الوعي ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعي يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفي نفس الوقت يقرر وجود العالم دون أن يضيف أي شيء إليه ، وانما يتصف هو متميزاً بكونه ليس هذا الوجود - في -

L'Etre et le Néant, p. 245.

(٢٩)

L'Etre et le Néant, p. 228. وقد آثرنا ترجمة كلمة

(٣٠)

transcendence بالتجاوز لا بالتعالى لا تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقي غير مقصود هنا .

ذاته . ومعنى ذلك أن الوعي يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء -
في - ذاته . وهكذا عندما يكشف الوعي عن تميز الوجود - في - ذاته بالامتداد
يكشف في الوقت نفسه عن ذاته باختياره حضورا وسلبا ، - على أنه -
- بعكس الأشياء - ليس امتدادا .

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعي والأشياء بنقطة التماس في الهندسة
حيث يلتقي القوسان (٣١) . ففي هذه الحالة إذا حجبنا القوسين بحيث
لا نرى منهما إلا نقطة التقائهما عند التماس بدأ لنا خط واحد متطابق لا شيء
يفصله وليس متصلا ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا
متميزين حتى عند التماس . فهنا لم يحدث أي انفصال مادي ، وإنما
الدراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيا أي انفصالا .
وهذا النفي نفسه هو الفعل الذي يؤسس كلا من الخطين . وعلى نفس النحو
تقوم العلاقة بين الوعي والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع
لجميع عمليات النفي المحبلة والممكنة ، وهي ما يتقابل الوجود - لأجل - ذاته
في مجموعه الذي لم يتحقق بعد . والوعي لا يكون حاضرا إزاء جميع مظاهر
الموضوع معا ، بل هو يحقق ذاته أي يؤسس الوجود - لأجل -
ذاته بفعل واحد يكون دائما نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع
بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى . والوعي إذ يختار بحرية
أن ينفي صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده في كل عملية نفي .

ويبدو العالم للوعي كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات
تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتي وعلى أن وجودها ككيفيات
لختلط بذاتيه النفس . لذلك يقول سارتر : « ان الكيفية لا تصبح موضوعية
إذا كانت أصلا ذاتية » (٣٢) . ان الكيفية كما يراها سارتر
هي إشارة لما نحن ليس عليه وأنوع من الوجود مختلف عنا (٣٣) .
والوعي كذاك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء والا لا كان وعيا ولا متعنت

L'Être et le Néant, p. 227.

Ibid., p. 235.

Ibid., p. 237

(٣١)

(٣٢)

(٣٣)

بالتسالي المعرفة . وعلى ذلك فالمعرفة نسبية (٣٤) - انها نسبية لأن انفصال الوعي هو الذى يتيح معرفة العالم . فهي إذن انسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك . ولكن المعرفة تضعنا كذلك في حضور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقى ، وما هو معروف حقيقة ليس الا المطلق . المعرفة إذن نسبية وتضعنا في نفس الوقت في حضور المطلق .

وهكذا بقلب الموقف المثالى دلجا أصليا يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام للوعي في المعرفة . وللوجود - لأجل - ذاته لا يضيف شيئاً الى الوجود - في - ذاته . والوجود - في - ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيه ، وانما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفي واقعته التامة . وهو بالاطلاق ما يبدو للوعي بما أن الوعي في ذاته ليس شيئاً ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء ، إذ لا شيء يأتي من الوعي ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعي وما يمكنه أن يدرك .

ان الوعي يذهب الى الأشياء ذاتها ليعرفها في ماهياتها - ولكن عادية الشيء لا تتقرر الا بمقتضى انفصال الوعي عنه . وبما أن الوعي لا يفصل عن العالم وعن كل ما في العالم دفعة واحدة وانما هو يفصل عما يمثل أمامه على نحو زمانى متجدد فمن المستحيل إذن أن يدرك الوعي الأشياء وقد اكتملت ماهياتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلية ، كأن الزمن قد انتهى وكأننا بلغنا نهاية المستقبل . ان مثل هذا الاتحاد بين الوعي والأشياء أو بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - في - ذاته هو - كما سنرى (٣٥) - أمر ممتنع . فالوعي إذن يدرك الموضوعات من حيث هي ناقصة ، انه يدرك الهلال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة للنمو (٣٦) . وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فإن الوعي يدركها من حيث انها ناقصة . وهذا النقص - أى حالة الشيء لما وراءه - يبدو

(٣٤) لا بالمعنى الكنطى الذى يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « التصورية النقدية » ، بل بمعنى أنها انسانية بالاطلاق ، أى أن انفصال الوعي هو الذى يتيح معرفة العالم .
(٣٥) الفصل الثانى - المقالة الثانية .

زاء للوعى فى صيغة نداء للعمل ، اذ ان العالم هو عالم عمل وانجاز (٣٧) .
والأشياء التى فى العالم ترتبط مع نفسها - بمقتضى طبيعتها وبمقتضى
مشروعات الوعى وامكانياته - كوسائل وغايات . فالأشياء هى أشياء
وفى نفس الوقت أدوات . انيلا لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك
الأخرى ، ولكنها دائما أشياء وأدوات معا . فوجود الوعى فى العالم
لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وانما فراره من العالم نحو ما وراء
العالم الحاضر من مستقبل . ولا يرجع مركب د الأشياء - الأدوات ،
الى الوجود - لأجل - ذاته كما اعتقد هيجر ، انما يرى سارتر
أن هذا المركب فى مجموعه يقابل بالضبط امكانيات الوعى ،
وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس فى ذاته بل يرجع الى ما يضيفه
الوعى على الأشياء بحسب امكانياته . (٣٨) فهذا الترتيب هو اذن
صورة لامكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها
وانما يلائم بين نفسه وبينها فى العمل وبواسطة العمل .



عرفنا أن الوعى انفصال ونفى يأتى الى الوجود على صيغة « non » .
وقد ترتب على هذه النظرة للوعى اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة
عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة الى نوع من السلبية الميتافيزيقية
negativisme métaphysique التى تقول بأولية العدم على الوجود .
وذلك بعكس الفلسفات القديمة التى كانت تتجه فى جملتها الى الوجود
على أنه الأصل وتقف عنده باعتباره وجودا ممتلئا ثابتا لا محل فيه
للعدم كما هو الحال فى فلسفة بارمنيديس (٣٩) ، أو تبدأ من الوجود
وتذهب فى مرحلة لاحقة الى اشتقاق العدم منه كما هو الحال فى

L'Etre et le Néant, p. 250.

(٣٧)

Ibid., p. 251.

(٣٨)

Aristotle : Metaphysica, Bk. Ch. 5, p. 986b, 28-30.

(٣٩)

أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب سر ٢٨ - ٣٠
حيث يقول أرسطو ان بارمنيديس يرى أن الوجود موجود وأن ما عدا
الوجود لا يوجد شيء من اللاوجود .

فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم ، إلا أن معنى العدم عند كليهما ظل بعيدا عن معناه الوجودي الذي جاء في مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . غافلاطون تناول أولا مشكلة الحكم الكاذب في « تيتياتوس » ، ثم أثار موضوع العدم في « السوفسطائي » ، حيث رأى أن العدم يؤخذ بمعان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلا ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعاني كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وإنما ترى فيه نوعا من السلب في الوجود . أما أرسطو فهو يعنى بالعدم مجرد انعدام صورة لحلول صورة أخرى . فهو

بدأ يضعه أرسطو لأجل نفسه غير التغير . والعدم بهذا المعنى ليس شيئا موجودا في الجسم ، لأن الجسم لا يكون موجودا إلا بارتفاع العدم لا بوجده ، وإنما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولذلك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطي بعيدا عن الوجود .

وقد بقى كذلك الفيلسوف الفرنسي برجسون في حدود الاتجاه التقليدي الذي لا يرى له كان السلب أو العدم بالمعنى الايجابى . ان برجسون يذهب الى أن الوجود ملاء محض plénitude وأن ليس هناك بالتالى مجال لأن نتحدث أولا العدم أو الخلاء كي ننتقل منه الى الوجود أو الملاء . ان تمثل العدم يعنى اما تخيله imaginer واما تصوره concevoir . وليس في الوسع أن نتخيل العدم لأن هذا يقضى أن نتخيل زوال الإدراك الخارجى والإدراك الباطنى معا . والواقع أن غياب الواحد منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الإدراك الخارجى أو انعدام الإدراك الباطنى ، أى أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكن لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معا . ونحن فليس في وسع العقل أن يتخيل زوال الكل ، وإذا حاولنا ذلك فأننا نثبتين ولو بطريقة غير واضحة أننا نفكر وأن شيئا مازال من ثمة قائما . (٤٠) . كذلك ليس في الوسع أن نتصور العدم سواء كان بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . وذلك

لأنه لا يمكن اشتقاق النفي من الوجود ، فإن عملية النفي - كما يراها برجسون - ليست مناظرة للتوكيد ، وإنما هي استبعاد لتوكيد ممكن . فإذا وجدت منضدة سوداء وقلت إنها ليست بيضاء فأنا لا أعبر بذلك عما رأيته ، وإنما أطلق حكما على القضية الممكنة التي تقول ان المنضدة بيضاء . ومن هنا يتضح أن عملية النفي لا تستطيع أن تخلق في أذهاننا أفكارا سلبية ، فهي توكيد من المرتبة الثانية ، أي أنها تؤكد شيئا عن قضية تؤكد بدورها شيئا آخر . فليس هناك عند برجسون نفي أو سلب ، ولا يمكن بالتالي أن نتصور العدم . ان فكرة العدم هي فكرة متناقضة ، فالشخص الذي يأمل أن يجد شيئا ثم يجد شيئا آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « انى لم أجد شيئا » ، مع أنه في الواقع وجد شيئا آخر وأحس ازاءه بعاطفة من نوع معين . فالغاء موضوع ما يتضمن لحلال غيره محله ، والغاء احساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها (٤١) . ومن هنا يرى برجسون أن تصور العدم ليس الا تصورا لعناصر ايجابية . وهذه العناصر هي أولا نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشيء الذي نجده بالشيء الذي كنا نبحث عنه ولم نجده ، وثانيا شعور بالرغبة أو بالأسف : الرغبة فيما نجده أو الأسف على ما لم نجده .

واذن فليس في الوصح أزا نتمثل الفراغ أو العدم سواء حاولنا أن نتخيله أم أن نتصوره . اننا عندئذ لا نتمثل فراغا أو عدما وإنما وجودا وعلاء . ففكرة العدم هي فكرة زائفة لا معنى لها . ونحن حين نقول عن شيء انه غير موجود فان هذا القول نفسه ينطوى على تناقض في الحدود لأن تفكيرنا في شيء لا ينفصل عن افتراضنا لوجوده (٤٢) .

هكذا يرى برجسون أنه من الخطأ أن نتساءل لماذا كان ثمة وجود بدلا من العدم ، فان هذا يعنى أننا نضع العدم أولا وأن الوجود يجرى انتصارا لاحقا على العدم . يقول برجسون : « اننا حين ننقل من فكرة العدم كى نصل الى فكرة الوجود فان ما نبلغه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالي غير زمنية ... لذلك ينبغي أن نعتاد التفكير في الوجود على نحو

L' Evolution Créatrice, p. 306.

Ibid.. p. 309.

(٤١)

(٤٢)

مباشر دون أن نحور حوله ودون أن نتجه أولا الى شيخ العدم السدى يتداخل
بيننا وبينه ، (٤٣) .

ويقابل هذه النظرة الكلاسيكية الايجابية - نفي تضع الأولية
للوجود وتعتبر العدم مجرد نفي يجيء في المرتبة الثانية - نظرة أخرى
تفترض العدم سابقا وشرطا لعملية النفي . وربما كان أول من أخذ
بهذه النظرية وجعل العدم في صميم الوجود وأساسا أصليا في تركيب
الوجود هو هيدجر في كتابه الوجود والزمن Sein und Zeit ، الذي صدر عام
١٩٢٧ وكذلك في محاضراته « ما الميتافيزيقا ؟ » Was ist Metaphysik ؟
التي ألقاها سنة ١٩٢٩ (٤٤) . وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم
بهذا المعنى الانساني . ونحن قد عرفنا أن سارتر - مثل هيدجر -
يتابع المنهج الفينومولوجي ، وأن هذا المنهج يقضى بأن ننظر الى الوجود
من حيث ما يبدو للإنسان أو كما هو ماثل في الوعي . وسارتر يتابع نفس
المنهج بصدور فكرة العدم فيتنظر اليه من حيث هو ماثل في الوعي . ومن
هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقا بالوعي ، فالوعي هو
مصدر العدم ، وعن طريق الوعي يأتي العدم الى الأشياء .

ويتضح ذلك أولا من النظر في مسألة الاستفهام ، إذ أن الاستفهام
يفترض العدم من أوجه ثلاثة (٤٥) : انه يفترض العدم أولا من حيث
ان الذي يسأل عن شيء يتجه اليه ويتوقع منه إحدى إجابتين متساويتين
الامكان : نعم أم لا . انه يتوقع من الموضوع الذي يسأل عنه أو يسأله أن
يجيب بالسبب كما يتوقع منه أن يجيب بالإيجاب . فكل سؤال إذن
يحتمل السلب كما يحتمل الإيجاب . واحتمال الإجابة السالبة ينطوي
على معنى العدم ، كأن السؤال إذن - بتوقعه الإجابة السالبة - يفترض
العدم في صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال .

والاستفهام يفترض العدم ثانيا من حيث ان السائل لا يعلم
بمدى تحقق هذه الإجابة السالبة ، والا لما كان هناك وجه للتساؤل .

L'Évolution Créatrice, p. 323.

(٤٣)

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin

(٤٤) راجع

Heidegger, p. 256-261

L'Être et le Néant, p. 39 & 40.

(٤٥)

تحقيقة الوجود الخارجى التى هى موضع التساؤل تكون غائبة عن السائل
أى منعدمة بالنسبة له . كائن عدم النعم إذن بنوع الاجابة يفترض كذلك
العدم .

والاستفهام يفترض العدم ثانيا عن حيث ان كل سؤال يفترض اجابة ،
والاجابة هى تعيين وتحديد أى تأكيد لاحتمال واحد مع نفى الاحتمالات
الأخرى . فهذا النفى ينطوى على العدم الناشئ عن التحديد ، اذ ان كل
تعيين هو سلب وعدم . فالعدم إذن متضمن فى الاستجواب من أوجه
متعددة .

هكذا ينتهى سارتر ببحثه عن أصل الاستفهام الى النتيجة الخطيرة
التى تقرر أن العدم هو أصل السلب وليس العكس ، أى وليس السلب
هو أصل العدم كما كانت ترى الفلسفات القديمة . بهذه النتيجة
تصبح الأولوية للعدم من حيث ان العدم هو الأصل والشرط لعمليات
السلب ومن حيث ان السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام .

وكما اتضح لنا العدم من النظر فى موقف الاستفهام يتضح
بالمثل من النظر فى القضية السالبة . يقول سارتر : « ان الشرط الأساسى
لامكان أن نقول لا هو ان يكون الوجود حاضرا حضورا مستديما فى
أنفسنا وخارج أنفسنا - هو أن يكون العدم حائما حول الوجود » (٤٦) .
ولتوضيح ذلك يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذى أورده سارتر فى
كتابه « الوجود والعدم » (٤٧) والذى يبين لنا أن هناك عدما فى صميم
الوجود ، وأن هذا العدم هو أصل الحكم السلبى . هذا المثال هو
مثال المقهى حيث أكون متواعدا على اللقاء مع أحد الأصحاء . فحين أدخل
الى المقهى متخلفا قليلا عن موعدى يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد
ومناضد وبكل رواده وضوضائه وجودا ممثلا . ولكن بحثى عن صديقى أو
توقعى له يعنى أن كل الأشياء التى يقع عليها بصرى فى المقهى تتلاشى ،
أو بتعبير سارتر تكاد تذوب حيث تقع فى هامش الشعور . انها تتحل

الى نوع من الوجود . وهذا الوجود هو الشرط الضروري لظهور الصورة الرئيسية التى هى حضور صديقى ، انه بمثابة نوع من الأرضية background التى سترتسم عليها صورة صديقى . ولكنى لا أجد صديقى ، عندئذ يبدو لى غياب هذا للصديق كأنه نوع من الوجود قائم بين نظرتى وبين انتهى الذى يتلاشى .

من هذا نرى مباشرة ن هناك عدما مزدوجا : فثمة عدم فى تلاشى المقهى كشرط لظهور صورة صديقى أى من حيث انه يتحول الى « أرضية » كى تنطبع عليها صورة صديقى ، وثمة عدم فى التلاشى المستمر لهذه الصورة التى أتوقعها وهى صورة عذا للصديق والتى لا أجدها فى نفس الوقت . وعلى ذلك فعندما أقول : « صديقى ليس موجودا هنا » وأصدر هذا الحكم للسلبى فان الأمر لا يرجع الى حصولى على مقولة للسلب وانما يرجع بالعكس الى مثل الوجود أو العدم بالنسبة لى .

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم – فى فلسفة سارتر – ينبغى أن يفهم بمعنى انساني لأن سارتر يشتقه من ظاهرة التساؤل ثم من ظاهرة النفى وهى ظواهر انسانية . وكذلك حين يشتق العدم من صلب الوجود فانه ينظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان كما تقضى بذلك الفينومولوجيا . ففى المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لى مصطبغا بطابع العدم رغم أنه فى ذاته وجود ممتلىء . فالعدم هو عدم فى نظر الانسان وحده وبالقيااس اليه وليس عدما فى نفس الوجود الموضوعى مستقلا عن الانسان . ومن هنا كان الانسان فى فلسفة سارتر لا يستطيع اعدام أى موجود موضوعى فى ذاته ، وانما كل ما يستطيعه هو اعدام هذا الموجود بالنسبة له وفى نظره فحسب . انه يستطيع أن يعدم صلته بأى موجود لا أن يعدم الموجود فى ذاته . ولكن ما معنى اعدام الصلة بالموجود ؟

أن للوعى كما رأينا يقصد الأشياء – فى – ذاتها لينفصل عنها . وهذا الانفصال معناه أن للوعى يعى الأشياء ويتميز عنها فى آن واحد . وبوعى الأشياء تتحول من وجود – فى – ذاته الى وجود لأجلنا . ومعنى ذلك أن للوعى يقطع من العماء المشوش شكلا ويكسبه معنى ،

أى أنه يخلق من ركام الشيء - في - ذاته الذى لا معنى له حدا أى شيئاً معيناً . وهو اذ يفعل ذلك فانه يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التى لا يقصدها غير موجودة ويقذف بها في العدم . « الموجود المعتبر هو « هذا » وعدا هذا « لا شيء » . « ان المدعى الذى يوكل اليه حذف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظر عن جميع الاتجاهات الأخرى » (٤٨) . فالادراك اذن هو اقتطاع شىء من سائر المظاهر ووعى هذا الشىء مع للتمييز عنه ، أى أن الوعي يضع نفسه خارج الوجود . انه - كما يقول سارتر - « وجود يأتى العدم بولسطته الى الأشياء » (٤٩) . فلكى يعطى للوعي معنى لشيء ما عليه أن ينفصل عن الأشياء الأخرى وأن يرميها في « العدم » . وهذا يعنى أن الوعي لكى يقطع من الواقع ويعطيه معنى فانما عليه أن يختار وأن يحذف ، وليس الاختيار والحذف والتفسير بالتالى الا عملية التفكير . فمعنى الملائشة (٥٠) اذن هو التفكير . وبغير هذه القدرة ، أى بغير العدم ، لكان الوعي محصوراً في الوجود ، ولكان بالتالى واقعا متحجراً شبيهاً بنفسه ، أى لكان مثل « الوجود - في - ذاته » خالياً من الحرية ، بينما الوعي حر والعدم هو الذى يتيح له مجال الحرية . فالعدم اذن يرفع الوعي بدلا من ان يخفضه .

والوعي لا ينفصل عن الأشياء فحسب . وانما هو ينفصل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته . وهذا هو ما يتيح للوعي أن يعرف نفسه . ان معرفة الوعي لنفسه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسها ، ومن ثمة فان للذات تعاني شيئاً من الفراغ أو النقص . لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسافة أو بعدا بين العارف والمعرف . وهذا النقص ضرورى يسميه سارتر عدما ضرورياً ويمثله « بالعودة في الثمرة » أو « بالسوس في الخشب » ، فهو اذن مرض من أمراض الوجود . الا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعي أن ينفصل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين

L'Etre et le Néant, p. 43.

(٤٨)

Ibid., p. 58.

(٤٩)

(٥٠) ينبغى أن نلاحظ أن فعل néantiser أو néantir

لا يتضمن فكرة التحطيم أو الإبادة ancantissement ، ولكنه يعنى مجرد الاحاطة بمجال من اللاوجود non-être .

أو يتحدد بمقتضى هذه الذات . وإنما يظل بانفصاله عنها مستقلاً
وحراً .

والوعي ليس تاصراً غنى الإدراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب،
ولكنه يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة بازاء كل ذلك .
فلكى لا تختلط التمثيلات المتصورة بالأشياء المحركة لأبد للوعي أن يلاشى
تصوراته ليحرك حسياً ، أو يلاشى محركاته الحسية ليتصور . فالعدم
والملاشاة شرط الإدراك والتصور .

والمقارنة بين فعل الإدراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف
تكشف عن مثول أشياء فى الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الإنسان على
تصور ما هو عدم . فالتخيل يحمل إذن من جهة عامل انكار اذ
هو حكم سالب بالمعنى الحقيقي ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود
العالمى . فهو إذن شرط لحرية النفس (٥١) - وسنعود لموضوع الحرية
بصدد الحرية السارترية . والذي يهمنا هنا هو قيام الخيال على
أساس قدرة النفس على النفى : اذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ،
كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديداً لجملة
الصورة وملاشاة لجموع اللامسات الصغيرة التى تؤلفها (٥٢) .

وسلوك للوعي أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم ، فان الاغماء
بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كواجهة حيوان مفترس
يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعبود نراه
أو نحس به ، وهذا السلوك هو قصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة .
« فأنا أستطيع أن ألاشى الخطر كموضوع للوعي ولكنى لا أستطيع ذلك
إلا بازاء ألاشى الوعى ذاته » (٥٣) .

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئاً
مطلقاً بل هو شئ نسبى بالمعنى السارترى أو تابع لأفعال الوعى . وقد

(٥١) نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد ابريل ويوليو سنة
١٩٤٦ : الإدراك والخيال - الخيال والوجود .

L'Imaginaire, p. 234.

(٥٢)

Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 55.

(٥٣)

عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعي هي القصد ، وإن الوعي ليس وعيا
محسب ولا يمكن أن يكون كذلك ، بل هو وعى بشيء ما أو هو بتجه
نحو شيء ما . فالوعي هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد . فإذا كان العدم
تابعاً لأفعال الوعي وكان للوعي بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب
على ذلك أن العدم ضروري وفي نفس الوقت نسبي : ضروري لأن الوعي
بالضرورة فعل ، والفعل - سواء أكان إدراكاً أم تصوراً أم تخيلاً -
يقتضى بالضرورة العدم . والعدم كذلك نسبي لأنه متعلق بأفعال الوعي
أو هو تابع لها .

* * *

رأينا المقولات الأساسية في فلسفة سارتر وهي : « الوجود - لأجل -
ذاته » و « الوجود - في - ذاته » و « العدم » . لذلك يتسم أكبر مؤلف فلسفي
له بعنوان « الوجود والعدم » . ولكلمة الوجود عند سارتر معاني مختلفة (٥٤):

(٥٤) تأثر سارتر في استعمالاته لكلمة الوجود *l'être* بكل من
هجل وهيدر . ويمكننا أن نجمل هذه الاستعمالات التي وردت في
« الوجود والعدم » في عشر معان هي :
أولاً : الوجود بمعنى مطلق سواء أكان « هذا الوجود حاصلاً للإنسان
أو الأشياء » أم « وجود الماهية متحقلاً للإنسان أو للأشياء » ، وهو ما يقابل
في الألمانية *das Sein* ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة *être*
ويقصد بها *l'être en general* أي الوجود بصفة عامة .
ثانياً : الوجود - في - ذاته *chose ou être-en-soi* : ويعبر عنه
في الألمانية بكلمة *das Seines* ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة *existant brut* .
وهو الوجود الخام قبل أن يضاف عليه الوعي أي دلالة ، أي الوجود معتبراً
خارج جميع العلاقات مع الوعي الإنساني . وسارتر يميز هذا الوجود -
في - ذاته بهذا المعنى أحياناً بكتابة كلمة *être* بحروف مائلة *italique*
أو بوضع خط تحتها . ولكننا لا نعرف هذا الوجود إلا إذا اتجه إليه الوعي
وتجاوزه . عندئذ يصبح هذا الشيء أو هذا الوجود متصفاً بالوجود *sein*
كما في المعنى الآتي في « ثالثاً » .

(م ٩ - فلسفة جان بول سارتر)

أهمها الوجود - لأجل - ذاته، و الوجود - في - ذاته، فهذان يكونان نحرين للوجود متطابقين أحدهما بالآخر من حيث ان الوجود - لأجل - ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود - في - ذاته . ونزاء هذا الانفصال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعي أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تتحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل .

=

ثالثا : وتطلق كذلك كلمة الوجود l'être بصفة خاصة بمعنى وجود الموجود être de l'existant . ويقصد بذلك الموجود الخام existant brut بعد ن يتخذ دلالة بما يضيفه عليه الإنسان من معان ، أى يقصد به الوجود - في - ذاته être-en-soi بعد أن يتجه إليه الوعي فيجعل منه موضوعا مدركا . وهذا هو الفرق بين معنى الوجود - في - ذاته هنا ومعناه المذكور في « ثانيا » . (أنظر التطبيقات ١٩ ، ٢٠ بالهامش ، الفصل الثانى ، المقالة الأولى) .

رابعا : الوجود الماهوى أو وجود الماهية ، وهو ما يقابل في الألمانية das Wesen أو existenz ، ويعبر عنه بالفرنسية أيضا بكلمة être ويقصد بها être de l'essence أى وجود الماهية في مقابل وجود الموجود être de l'existant المذكور في « ثالثا » . وهذا الوجود الماهوى هو ما يعنيه سارتر في قوله ان الماهية Wese- هي ما قد كان Was gewesen ist خامسا : الوجود - لأجل - ذاته l'être-pour-soi ويعبر عنه بالكلمة الألمانية das Dasein أى الوجود . وهو يعنى وجود الوعي أو الشعور من حيث هو وجود عينى أو حضور بالفعل أى الوجود - هنا - la l'être - ويقصد به الوجود الإنسانى l'être ou l'existant humain أى وجود الوعي الإنسانى أو الحقيقة الإنسانية .

سادسا : الوجود - في - ذاته - لأجل - ذاته l'être-en-soi-pour-soi . وهذا هو ما يصبو الإنسان عبثا وبغير طائل الى تحقيقه أى الى أن يكون الله .

سابعا : الوجود المعقول l'être intelligible وهو ما ينتج عن وعى الإنسان للأشياء ولماضيه وعن تجاوزه لذلك . فكل ما ينتج عن هذا التجاوز يتميز بالحصول على معنى ودلالة أى الحصول على وجود être ، فالتجاوز هنا هو الفعل الذى يمنح الموجود l'existant حقيقة الوجود l'être .

ثامنا : الوجود - في - العالم l'être-dans-le-monde وهو ما يقابل بالألمانية das-in-der-Welt-Sein ويقصد به الوجود العينى وهو =

وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالمثالية على أولية الوعي أم كالواقعية على أولية الموضوع . أما سارتر فيقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي - لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضورا إنسانيا في العالم - بأنحاء الوجود المختلفة . ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتالي أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأى شكل من أشكال التجاوز إذا نظرنا إلى الوعي على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وإنما تقوم هذه العلاقة إذا اعتبرنا الوعي مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعي بمقتضاها بأنه لا شيء أو بأنه حركة انفصال فحسب . هذا للوعي أى هذا للشيء البحت الذى يضعه سارتر ليحدد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئا آخر موضوعا إزاءه ليس مجرد فرض افترضه سارتر ليحل به أشكال الفلسفة وإنما له مكانه في وصف الشروط الوحيدة التى تجعل حضورنا في العالم ممكنا .

=

الموجود الانسانى ، أى نفس المعنى المذكور آنفا في « خامسا » ولكن منظورا إليه من حيث هو وجود في العالم ، أعنى باعتباره في وضع معين من العالم مع الموجودات العينية الأخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) .

تاسعا : الوجود - لأجل - الآخر *l'être-pour-autrui* ويعنى به سارتر وجود الأنا على نحو ما يراه الآخر . وهو يؤسس بعدا في وجود الوعي أو يجعل منه وجودا - في - ذاته لكنه وجود يختلف عن واقعته العارض أى عن الوجود - في - ذاته الذى هو ماضيه . (راجع الفصل الثالث وبصفة خاصة المقالة الأولى) .

عاشرا : للوجود - في - وسط - العالم وهو ما يقابل في الألمانية *das-in-der-Mitende-Welt-Sein* ، ويعبر عنه بالفرنسية بالوجود - في - وسط - العالم *être-au-milieu-du-monde* ويقصد به وجود الوعي أو حضوره حضورا ساكنا سلبيًا كأنه موضوع بين موضوعات أخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) ، فهو يعنى للوجود الانسانى إذا طغى عليه الوجود المادى أو للوجود - في - ذاته . والفرق بين هذا للوجود والوجود - لأجل - ذاته المذكور في « خامسا » هو أن الموضوعات الأخرى تصبح إزاء الوجود - لأجل - ذاته أى في علاقتها مع الوجود العيني *Dasein* مجرد أدوات *ustensiles* « بالألمانية *Zeng* ، بينما في معنى الوجود المذكور في « عاشرا » يكون الوجود الانسانى قد طغى عليه الوجود المادى للأشياء حوله .

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيّمها سارتر تبين لنا كيف يتعلق
الوعي بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ،
وبالمعرفة وبالرغبة والارادة والاختيار ، وبالحياسة والعمل ، وبالقيمة
والمثل ، وأخيرا بكل وعى آخر . والغاية عند سارتر من هذه الدراسة
هى أن يكشف عن موقف الانسان وعن حقيقته ، وأن يبين امكان المعرفة
وامكان العمل ، وأن يضع أساسا للأخلاق - متابعا فى كل ذلك المنهج
الفينومولوجى .

ثانيا : الموقف الأساسي - الحرية

لتضح لنا أن العدم يقوم في صلب الوجود ، يصدر عن الوعي أي عن الانسان ، ويحدث في الأشياء فراغا وتمزقا . واستعداد الانسان لافراز عدم يعزله ، قد سماه ديكارت بعد الرواقين حرية ، (١) . ولكن سارتر يرى أن للحرية بهذا المعنى لا تعدو أن تكون لفظا ، فلا ينبغي أن نكتفى بهذا بل نتساءل على أي نحو يجب أن تكون الحرية الانسانية حتى يلزم أن يأتي العدم عن طريقها الى العالم (٢) .

ليست الحرية - في فلسفة سارتر - قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الانسان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشيء مستقل ، وانما هي في صميم وجود الانسان بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الانساني . ولكن الوجود الانساني - كما رأينا - هو للوجود الذي ينفذ عن طريقه العدم الى الأشياء . انه شرط لازم لظهور العدم ، وبالتالي فان الحرية هي شرط لازم للعدم . والعلاقة بين وجود الانسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهياتها . فنحن قد رأينا (الفصل الثاني - المقالة الأولى) أن الانسان ليس حاصلأ أصلا على أي ماهية معينة تتحدد في نطاقها أفعاله ، وانما وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضع لماهياتها ، كما تنمو الشجرة - حين تتوافر لها البيئة اللازمة - وفقا لماهيتها التي تنطوي عليها البذرة الصغيرة . واذا فالحرية الانسانية هي - مثل الوجود - سابقة على الماهية . يقول سارتر : « ان ماهية الكائن البشري مطقة بحريته . وان ما نسميه حرية هو اذن لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الانسانية ، . ان الانسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا ، وانما ليس ثمة فرق بين وجود الانسان و وجوده - حرا ، (٣) .

يربط سارتر اذن من جهة بين الوجود الانساني وبين العدم من حيث ان الوجود لازم لافراز العدم ، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الانساني

L'Etre et le Néant, p. 61.

(١)

Ibid., p. 61.

(٢)

Ibid., p. 61.

(٣)

وبين الحرية من حيث ان الحرية هي في صميم الوجود وتسبق الماهية الانسانية . ومعنى ذلك هو أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره . ونحن نريد أن نقتصر على هذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهي سارتر الى النظر الى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعي ، وإلى التوحيد بين الحرية الانسانية وقدرة الوعي على افراز العدم .

أول ما يبدو لنا هو أن انفصال الانسان عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار من الذات - كما لاحظ سارتر بحق - هو من مميزات الفلسفة الحديثة ، فنجد في الشك كما وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق الذي تكلم عنه هيجل ، وفي معاني التجاوز عند هيدجر والقصد عند برنتانو وهوسرل ، فجميع هذه الفلسفات ترى في الوعي الانساني نوعاً من الفرار من الذات ، ولكنها لا تنظر الى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً في صميم الوعي (٤) .

أما سارتر فيرى أن « الحرية هي الكائن البشري الذي يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكذلك مستقبله) (٥) . ومعنى ذلك أن الوعي حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته . وانفصال الوعي عن ذاته يعني أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسي المباشر من جهة وبين الماضي أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لا شيء ، وهذا اللاشيء لا يمكن عبوره إطلاقاً لمجرد أنه لا شيء (٦) . وهذا لا ينفي تطلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من حيث أن الأول يفسر الثاني أو يغيره مع بقاء الوعي السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعداً أو موضوعاً بين قوسين ، كما يوضع العناتم في ذاته وخارج ذاته

L'Etre et le Néant, p. 62.

(٤)

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ - ان الوعي يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضي » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن نقتصر هنا على دراسة انفصال الوعي عن الماضي لأنه إذا تأكدت حرية الوعي إزاء الماضي فهي تتأكد بالأولى إزاء المستقبل .

L'Etre et le Néant, p. 64.

(٦)

بين قوسين عندما يمارس الوعي التعليق الفينومولوجي . واذن فليس ثمة حاضر للوعي الا من حيث ان الوعي يملك القدرة على الملائمة ، وهذه القدرة هي ما يتيح للوعي الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالي بما يكون عليه السابق ، بينما التالي هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر ازاء الماضي . وهذا هو معنى أن يكون الوعي قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « الاشياء » ، وعلى نفس النحو السابق - وكما رأينا في « القسم الأول من هذا الفصل » - ليس ثمة وعى الا من حيث هو حاضر ازاء موضوع ليس اياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر ازاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملائمة هو ما يتيح الحرية الانسانية ، لذلك يتحدد الوعي باستمرار بسبب الملائمة بأنه انطلاق مما كانه في الماضي وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضي الذى تعداد وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . - وهذا هو معنى عبارة سارتر « أن الوعي هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ، فالوعي هو ماضيه وكذلك مستقبله وهو في نفس الوقت ليس هذا للماضى أو هذا المستقبل . وهذا يعنى أن الكائن الواعى حر ، لأن رفض الماضى وتعيده وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه انما يعنى أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية .

الحقيقة الانسانية اذن هي الحرية الانسانية - هي هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق الى الماضى ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه . ذلك اذن هو شأن الوعي عندما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هي النفس العاكسة ، فالوعي ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : انه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفه دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى ابلان الاحتلال الألماني حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه ، والوعي هو ما لا - يكون الآن ، أى الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل الرجل

الذى يتوقف بإرادته عند فترة من حياته فيرفض اعتبار التغيرات اللاحقة ، (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسى أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند إحدى مراحل النمو الطفلية . والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه اليه ويتدفق نحوه فى انفصائه عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحسر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك للرجل الحالم الذى يأمل دائما فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر الى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظورا اليه كشيء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظورا اليه فى تحققه أى من حيث هو حياة وتحقق ، والوعى ليس « شيئا » منظورا اليه فى حاضره . وهذه الاعتبارات هى التى يستختمها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل لى قضايا بسيطة اذا راعينا فى النظر إليها هذه الوجهات المختلفة . وجهى هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه والذى لا يكون ما يكونه » (٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على الملائمة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على افرار العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية - فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عده الخاص .

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الإنسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الإنسانى يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه - واذن قثمة أنا وثمة عالم - أضعه فى محيطتى ويشملنى ضمن نطاقه . والكائن الواعى يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحسول

L'Etre et le Néant, p. 73.

(٧)

(٨) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى من حيث هو انفصال وملائمة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر فى معظم فصوله . ونحن نشير اليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ وص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

بمجرد تجاوزه الى وجود معقول (٩) . فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود به معنى أن يصبح معتبرا لا يكتسب طابعاً معيناً ومعنى خاصاً ، كأن يصبح مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه ، وكأن يصبح عائقاً أو أداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كأروس مبهم الى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعي بأنه حر - فالحرية هي قدرة الوعي على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم والفاعل متلازمان .

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيجر تتيح لنا أن نقبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففي فلسفة هيجر ليس الانسان ذاتاً مغلقة على نفسها ، وانما هو وجود أو وعي متجه ضرورة - وبحسب خاصية القصد التي قررها هوسرل - نحو موضوع ما . واتجاه للوعي نحو الموضوع يعني أنه ليس وعياً فحسب ، أعني وعياً بغير موضوع ، والا لم يكن وعياً ، ولكنه وجود في حركة دائبة يقترب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شيء ما . ولكن هذا التجاوز لا ينتهي بالانسان الى شيء أعلى منه كما في فلسفة كيركجارد مثلاً أو جبرييل مارسيل وانما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذن يعني عند هيجر أن الموجود البشري يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعي ويستحضره عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعي والميزة له أنه وجود - في - العالم . ومن هنا أيضاً كان العالم - من الناحية الأنطولوجية - يخص الموجود البشري ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته . وهذا يعني أن الانسان في فلسفة هيجر ليس منفصلاً عن العالم وانما هو بالعكس وجود - في - العالم . والوجود - في - العالم ليس بالتالي صفة تنضاف الى الوعي وانما هي ضمن تركيب الوعي . أعني أنه يدخل في تركيب الوعي أن يكون موجوداً - في - العالم والا لم يكن وعياً .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيجر وفلسفة سارتر : فالوعي عند سارتر هو وعي شيء ما ، لا من حيث هو وعي متصل بهذا الشيء ، وانما

(٩) راجع المقالة الأولى من هذا الفصل وبصفة خاصة التعليق ٥٤ بالهامش (ثانياً وثالثاً من معاني كلمة الوجود) .

بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعي في فلسفة هيدجر هو وعى متصل بشيء ما وموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز الذات لنفسها وفي اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها والعالم في اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز في الفلسفتين هو الذي يتيح للوعي أن يضع ذاته وأن يضع العالم : انه يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبطة به - وهو في الحالتين يقضى بضرورة الحرية الانسانية من حيث هي خاصية جوهرية للذات .

الا أن ثمة farkا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر الى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات في فلسفة سارتر هي - على نحو ما رأينا في القسم الأول من هذا الفصل - في مفارقة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر لذاتها . وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هي تفتقر عنه وما تتجاوزه ، فهي ليست الا تجاوزا مستمرا لذاتها . وهذا التجاوز هو الذي يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته . وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما في فلسفة هيدجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذي يتيح للحرية الانسانية الا أن الانسان في تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذي لا بد له من أن يتقبله على نحو ما . وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث ان الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود - في - العالم . وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى يشرع نحوها وهي الموت من حيث ان الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود - من - أجل - الموت أو وجود لفناء Sein zum Ende . وفي هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية في فلسفة هيدجر من قيود وما يطفى عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على انها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر في فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نجده من غوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع في جملته الى اختلاف المقولة الرئيسية التي يتخذها كل منهما أساسا

لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الانساني . غنى
فلسفة هيجل لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري ما لم يكن مرتبطا ارتباطا
أوليا بالعالم ، فالوجود - في - العالم هو أول وأهم مقومات الوجود
الانساني . أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجود الانساني
هو في جوهره انفصال وملاشاة . فالانفصال والملاشاة هما التركيب
الأنطولوجي للوعي .

فاذا نظرنا في فلسفة سارتر الى هذا التركيب الأنطولوجي للوعي
بدا لنا الوجود الانساني في صورة حركة دائبة قوامها الانفصال بين
الماضي والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عينها تعني أن الوجود
الانساني ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته ، وليس في وسعنا بالتالي
أن نحدد ماهيته . ان الانسان في فلسفة سارتر ليس حاصلًا على أي
ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته . ولكي
يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجودا . ومن هنا كانت القضية
الرئيسية التي تقرر في فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد
ذلك هذا أو ذاك » ، (١٠) .

ليس الانسان إذن حاصلًا من الأصل على ماهية ثابتة . ان الماهية
الانسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقولنا بأن الانسان يتجاوز
ذاته يعني أن الوعي ليس موجودا متحجرا ثابتا أو موجودا خاضعا لأي
ماهية سابقة ، وإنما هو موجود قادر على الانفصال عن حالته الراهنة
ليقرر لها معناها الذي يختاره بمحض حريته . وإذن « فماهية الكائن
البشري معلقة بحريته » ، وإنكار هذه الماهية ، أعني إنكار أن تكون سابقة
على الوجود الانساني ، هو ما يتيح للانسان مجال الحرية . وهذا هو
امتياز سارتر على الفلسفات التي تقول بالماهية فتقع في الجبرية ، وعبثا
تحاول الخروج منها ، فان الخروج الى الحرية يقضى بالضرورة أن ننفي الماهية
السابقة بحيث يصبح الوجود الانساني فعلا انسانيا هو فعل الانتقال
أي للصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن

للتغيرات المادية التي تكمن في علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية .
لما التصيرورة لدى الانسان فتؤدى الى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن
ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى
يصبح ميزة خاصة بالانسان وحده بل ميزة مقسور عليها الانسان ، لأن
الانسان لا يأتى الى الوجود كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر
للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغي على الانسان أن يكون حرا ، اذ لا
يمكنه الا أن يكون كذلك (١١) . الانسان اذن مقسور - من حيث هو نشاط
حر - على أن يكون حرا بصفة دائمة . انه يمارس حريته في كل فعل وفي كل
سلوك ، - اثنى مدان بأن أكون حرا ، (١٢) .

ولكن هذه الحرية التي يدان بها الوجود البشرى لا يعيها ولا يدركها
الا ويصاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بأدراك الوعي لحريته ، أو أن
« القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » . وهذا هو ما يعنيه
سارتر بقوله ان « في القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها » (١٣) .
ولكن ما هي علة هذا القلق ؟ لقد رأينا أن الوعي ينفصل عن ذاته
وعن ماضيه في شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعنى أن
الوعي ليس حاصلأ أصلا على ماهية يهتدى في سلوكه وأفعاله بما تقضى به
وما تحتتمه . ومن هنا كان الوعي حرا وكان محروما في هذه الحرية من
أن يهتدى بأى هاد . انه لا يجد معونة في علامة على الأرض تهدية السبيل ،
وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالهجر *délaissement* . فالانسان مهجور
ومنعزل من جميع النواحي : انه مهجور لأنه ليس هناك اله - كما تقرّر
فلسفة سارتر - ، ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية انسانية . وهو مهجور
كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمى . فاذا ما
أتىح للانسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتالى مسئول عن كل ما

(١١) هذا هو مفهوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقى . ولكن
سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين : الميتافيزيقى والأخلاقى (راجع ،
الفتيل الأول - المقالة الخامسة) .

L'Etre et le Néant, p. 515.

(١٢)

Ibid., p. 66.

(١٣)

يصنع لأنه حر في كل ما يصنع ، انتابه عنده شعور بالقلق وبالحرص
النفسي . فالشعور بالقلق إذن يرجع الى الشعور بالانعزال . يقول سارتر:
« ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماعيته بواسطة العدم
أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها » (١٤) . فالإنسان الحر
المهجور لا يمكن أن يقوم بأي عمل الا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع
أو القلق . انه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه في هذا الاختيار
أي هاد من السماء أو على الأرض . ولهذا فانه لا يختار ويحرك حريته
في اختياره الا ويشعر ضرورة بالقلق .

القلق إذن هو الشعور بالحرية ذاتها . والقلق يختلف عن الخوف لأن
« الخوف هو خوف من كائنات في العالم ، بينما « القلق هو قلق إزاء الأنا » .
- انه شعور الوعي بانفصال آتات الزمن ، وبالتالي بانفلات المطلق عن العلة ،
فهو إذن قلق الأنا إزاء الماضي وإزاء المستقبل . ويوضح لنا سارتر دلالة
هذا القلق ومغزاه في مثالين يطلهما تحليلا رائعا ويكشف أولهما عن
قلق الأنا إزاء المستقبل كما يكشف الثاني عن قلق الأنا إزاء الماضي .

اما المثال الأول فهو مثال السائر في طريق ضيقة تطل على الهاوية (١٥) .
ويبين لنا سارتر أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن دوار لا يرجع الى
خوفه من الوقوع في الهاوية ، وإنما يرجع الى خوفه من أن يلقي بنفسه في
الهاوية : فقد أكون سائرا في هذه الطريق وأرى الخطر ماثلا أمامي في الهاوية
السديقة : انه خطر ينبغي على أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة
قد تحوله من مجرد خطر الى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من
تحت قدمي ، أو قد تنزلق قدمي على حجر صغير واقع في لجة الهاوية . لننتي
عنده والى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذي يأتييني
من الخارج ، كأنني موضوع لا يملك في ذاته شيئا من مستقبله . ولكن
المسألة لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وإنما أنا

L'Etre et le Néant, p 73.

Ibid., p. 66 - 69.

(١٤)

(١٥)

ذلت تدفع عنها خطر الموقف الذى يتهددنى . ، فقد احترس من الأحجار
وقد أبتعد عن حافة الطريق . فهناك إذن امكانياتى أنا ، وهى امكانيات
لا تأتىنى من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية . وهى ليست امكانيات
ولا يمكنها أن تكون كذلك الا لأن هناك بجانبها امكانيات أخرى . فلا معنى
لكونى أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك : فأنا أستطيع
أيضا ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى فى قلب الهاوية . لأننى
أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه اذا لم يكن ثمة ما يجبرنى على انقضاء
حياتى فليس ثمة ما يمنعنى من الاندفاع الى الهاوية . فحياتى إذن ليست
متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية ، وانما
هى متعلقة بى أنا وبما سأفعل فى المستقبل . وهو مستقبل لم يتحدد
بعد فأنا حر ازاء هذا المستقبل ، ولكنى أيضا قلق ازاء هذا المستقبل .
لأننى أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد امكانياتى ، فأشعر بأن حياتى وعونى
كليهما متعلقان بى وحدى ومتعلقان بحريتى وحدها ، - وهذا هو القلق .

أما المثال الثانى فهو مثال المقامر (١٦) ، وهو يكشف لنا عن قلق
الأنا ازاء الماضى : فقد أكون مقامرا وأقرر بمحض حريتى وبنية خالصة
أن أمتنع منذ اليوم عن لعب الميسر . اننى أعتقد أننى أضع بمقتضى قرارى
هذا سدا منيعا بينى وبين اللعب ، بحيث أستطيع أن ألجأ اليه وأحتمى
وراءه كلما راودنى الاغراء باللعب . الا أننى أجِد نفسى من جديد أمام
مائدة اللعب ، وربما اتجهت الى هذا السد أى الى عزمى السابق ، وعندئذ
أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزا عن الاستعانة به . اننى
أنكر عزمى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد الا مجرد
ذكرى . لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم
لم يعد له أى فاعلية أو أثر . انه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ،
وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة الى عزم جديد ، بل أصبحت فى حاجة
الى أن أخلق بواعث هذا العزم الجديد . - وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا
أملك حريتى المطلقة ، فلا شئ يمتنعنى عن اللعب كما أن لا شئ يجبرنى
على اللعب . اننى أعانى التجربة وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى

على أن أختار دون أن أجد في الماضي وفي عزيمة الماضي ما يعينني على هذا الاختيار الراهن . عندئذ أشعر بالقلق والجزع .

هذا القلق الذي نشعر به حين لا نجد في الماضي أو في المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد في الأشياء من حولنا ما يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالا معينة - هذا القلق الذي نعانيه حين نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو أمر نادر في حقيقة الوجود ولكنه رغم ذلك وبعد كل شيء أمر ممكن في أي لحظة : ففي كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنا ، وما يختاره الإنسان من هذه التوجيهات يتوقف على إرادته الحرة وحدها ، فيشعر عندئذ بالمسئولية البالغة . أنه يحقق بهذا الاختيار معنى العالم ومعناه هو . وهو في نفس الوقت مجبر على الاختيار وليس وراءه عالم أو ماض أو ماهية إنسانية تتحدد بمقتضاها وفي نطاقها أفعاله . أنه وحيد يفصله العدم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن أن يعينه ، - فهي إذن عزلة دائمة متصلة وتقتضي بالتالي اختيارا متجددا بحيث يصبح القلق أمرا ممكنا في أي لحظة .

الوعي إذن معزول في الحرية ، وفي نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور على الحرية . وهنا يتضح لنا ما في الحرية السارترية من وضع فاجع . أنها تريد الإنسان حرا لأن يختار أي سلوك يحدد به ماهيته ، وتريده في نفس الوقت ملزما على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه . فهو وحيد ليس أمامه أو وراءه في مجال القيم التأثير مبررات أو أعذار ، ومع ذلك فهو مسئول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه في العالم (١٧) . لهذا رأينا الإنسان يدرك حريته في القلق . وبسبب هذا القلق وما تنطوي عليه الحرية من طابع فاجع يحاول الإنسان الفرار منها . وفرار الإنسان من حيث هو حر هو ما يسميه سارتر سوء النية .

أول ما ينبغي أن نلاحظه هو أن ثمة فارقا جوهريا بين سوء النية والكذب العادي : ففي الكذب العادي يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقد في

أعماق نفسه ، أى أن الكاذب لا يندفع بكذبه وإنما هناك شخص
يكذب وآخر يندفع بالكذب . أما سوء النية فهو يعنى
الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالنتالى غير رعى واحد هو الذى
يكذب ويندفع فى الوقت عينه بكذبه (١٨) . ولكن النوعى حين يريد
أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفا بالحقيقة
التي يخفيها عن نفسه من حيث هو المخدوع بالكذب (١٩) . وبعبارة أخرى
ينبغي على الانسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التي يريد اخفائها عن
نفسه كي يستطيع فى نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول
سارتر : « اننى لا أستطيع ابتغاء » عدم روية « مظهر معين لوجودى الا اذا
كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته . . . اننى أهرب لكى أجهل
ولكنى لا أستطيع أن أجهل أنى أهرب . فليس الهرب من القلق الا طريقة
لادراك القلق » (٢٠) .

ما الحيلة ان ؟ كيف يمكن أن يكون الانسان سيئ النية ويكون فى
نفس الوقت قاصدا سوء نية ومدركا لقصده ؟ كيف يستطيع الانسان
أن يكون سيئ النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثنائية
الوعى ؟ .

يجب لنا سارتر - خلال الأنماط السلوكية العينية التي يطلها فى
« الوجود والعدم » أو يعرضها فى مؤلفاته الأدبية - أن سوء النية يتخذ
أحد أسلوبين : . هما وجود الانسان كشئ متحجر ثابت كما توجد
الأشياء - فى - ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة .
وفى كلا الأسلوبين يحاول الانسان - السيئ النية - أن يقيم نوعا من
التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر
وتعد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتين :

المثال الاول هو حالة الجنسية المثلية l'homosexualité فى الشخص

L'Être et le Néant, p. 87.

(١٨)

Ibid., p. 87.

(١٩)

Ibid., p. 82.

(٢٠)

الذي مارس هذا الانحراف الرضى (٢١) . فمثل هذا الشخص يحاول - رغم احساسه بالميل الجنسي نحو الجنس المائل ورغم تذكره للمرات التي يكون قد مارس فيها هذا الانحراف - وكى يبدد ما يترتب على هذا الميل وهذا التذكر من احساس بالذنب ويتخلص منه - يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلي الجنسية . أنه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الاتصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها . لأنه يفر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت . وهذا يعنى أنه لا يريد أن يكون الا هذا . يتجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز غيظه حقيقة ثابتة بالنسبة له أو - كما يقول سارتر - واقعا عارضا ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع المعارض هو الوسيلة لافئاعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذى يتيح له الفرار من احساسه بالذنب هو واقعه الوحيد . وبعبارة أخرى ان مثل هذا الشخص يدعى لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أى حالته كشخص مثلي الجنسية ، ولكنه يفعل ذلك ليدعى لنفسه أن هذا التجاوز ينتهى به الى حالة واقعة أخرى هى حالة كونه متجاوزا للجنسية المثلية بصفة دائمة أى حالته كشخص ليس مثلي الجنسية . ومن هنا يمكننا أن نقول ان هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنه تجاوز يتخذ نمط الواقع المعارض . يقول سارتر : « اننى أقدر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز ... وأصبح فى مستوى لا يلحقنى فيه أى لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزى . اننى أقدر من نفسى وأهرب منها وأترك أسماي بين يدي المؤنب . كل ما فى الأمر هو أن اللبس الملازم لسوء النية يأتى من اننى هنا أوكد اننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشيء » ، (٢٢) .

(٢١) يعرض سارتر تحليل هذه الحالة والكشف عما تغطى عليه من سوء نية فى « الوجود والعدم » ص ١٠٣ - ص ١٠٥ ، ويعطينا نموذجا عينيا للسلوك المنطوى على سوء النية فى مثل هذه الحالة ، أعنى حالة الجنسية المثلية : فى قصة طفولة رئيسي *L'Enfance d'un Chef* وهي ضمن مجموعة أقاصيص « الجدار » .

L'Etre et le Néant, p. 96.

(٢٢)

(م ١٠ - فلسفة جان بول سارتر)

المثال الثاني يكشف لنا - يعكس المثال الأول - كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد في نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض . وأدق أنموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التي تعلم وهي ذاهبة لأول لقاء أنها عاجلا أو آجلا ينبغي أن تتخذ قرارا حاسما والتي تحاول مع ذلك أرجاء اتخاذ أى قرار : « ان الرجل الذي يتحدث اليها يبدو مخلصا ومحترما كما تكون المضددة مستديرة أو مربعة ... وهي تحس بعشق بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعنصرية تخبطها وترعبها . ومع ذلك فان الاحترام الخالص المجرى لا يفتنها اطلاقا ، بل ان ما يلزم لارضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها ، أى نحو حريتها الكاملة ، وتقرب هذه الحرية ، ولكنه ينبغي في نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته، أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . واذن ففي هذا اللقاء ترفض ان تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطىها أى اسم ، ولا تعرفها الا من حيث تنقلب الرغبة اعجابا وتقديرا واحتراما فتضيع أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصلية الا ما قد بعثته من حرارة وكثافة . ولكن هاهوذا محدثها يمسك بيدها . فهذا الفعل يخطر بتغيير الموقف اذ يدعو الى قرار مباشر : ان ترك هذه اليد هو في ذاته قبول للغزل - هو التزام . وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذي هو علة لهذا الاغراء . ان الأمر يتعلق بأرجاء لحظة القرار الى أقصى حد مستطاع . ونحن نعلم ماذا ينتج عنده : ان المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها . انها لا تلاحظ ذلك لأنها في تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحا فحسب . انها تجتذب محدثها الى أقصى مجالات التأمل الباطني تساميا ، انها تتحدث عن الحياة - عن حياتها ، وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهري : شخصا ، وعيا . وفي أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدي شريكها الحارتي دون موافقة ودون اغتراض وانما كشيء ، (٢٣) . ان المرأة التي تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصلية ، فاذا قال لها محدثها : « اننى

معجب بك كثيرا ، فانها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقي الجنسي وانما تقف عند معناها الحرفي وتفهم منها مجرد الاعجاب والاحترام . فاذا تطور الموقف قليلا وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وانما باعتبارها شيئا غريبا عنها .

واذن فكان هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة ، ولكنها تريد في نفس الوقت أن تنظر الى هذا السلوك وما يثيره لديها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته . انها تحاول في نفس الوقت الذي تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من إثارة ورغبة ولذة أن تنظر الى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هي غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح في مكانها أن تنظر اليه من عل ، كأنه شيء ساكن ليس هو الذي يمارس المداغبة واللذة ، وليس في مكانه أن يثير هذه اللذة أو أن يتجنبها ، وانما هي تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفي عبارة موجزة ان هذه المرأة تسعى لأن توجد في نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هي متجاوزة لهذا الواقع العارض . وهنا أيضا يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ، فان ازدواج الدلالة يأتي من أن الانسان في مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عارض أي كشيء - في - ذاته ولكن من حيث هو متجاوز لهذا الواقع . انه يوجد على نحو أن يكون ما هو كائن ، أي باعتباره واقعا عارضا ، وفي نفس الوقت على نحو أن لا يكون ما هو كائن ، أي باعتباره تجاوزا لهذا الواقع العارض .

لقد اتضح لنا من المثال الأول الذي يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره تجاوزا دائما ولكن من حيث أن هذا التجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . واتضح لنا من المثال الثاني الذي يعرض لحالة المرأة التي يداعبها صاحبها أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره واقعا عارضا ولكن من حيث أن هذا الواقع يتخذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هناك وراء سوء النية تلاعبا بين الواقع *facticité* والتجاوز *transcendance* ، أي بين أن يوجد الكائن البشري على نحو أن يكون ما هو كائن ، وهذا هو الواقع ، وأن يوجد في نفس الآن على نحو أن لا يكون ما هو كائن ، وهذا هو

التجاوز (٢٤) . أو بعبارة أخرى أن يوجد الإنسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء - في - ذاتها وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراحنة ويفارق الوجود - في - ذاته . وينشأ هذا التلاعب من تفادى ما يمكن أن توجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز في صيغة الواقع أو كواقع في صيغة التجاوز . ففي الحالة الأولى يسعى الشخص إلى أن « لا يكون ما هو كائن » أي إلى أن يتجاوز حالته الراحنة ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن يكون هذا التجاوز بصفة واقعة أي أن « يكون ما لا يكون » . وفي الحالة الثانية يسعى الشخص إلى أن « يكون ما هو كائن » أي إلى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى في نفس الوقت إلى أن « لا يكون ما هو كائن » أي إلى أن يتجاوز هذا الواقع .

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشرى من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعي أن يكون سيئ النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز في صيغة واقع أو كواقع في صيغة تجاوز . كما ينبغي أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى إطلاقاً إلى إيجاد تناسق بين هذين المظهرين أو إلى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما ينظمهما معاً ، وإنما بالعكس يؤكد أن كلا منهما عدل *identique* للآخر ويحتفظ في نفس الوقت بما بينهما من فوارق (٢٥) . ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما في هذين المظهرين من لبس أو ازدواج في الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالا للتلاعب بين الدالتين .

ويعرض سارتر علينا في مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخذون أنماطاً معينة من السلوك تنقسم بسوء النية ، وترمى كلها إلى الفرار من القلق وإلى الفرار من الحرية التي تقضى بهذا القلق . ورغم أن هذه الأنماط السلوكية تقصد إلى غاية واحدة هي الفرار من القلق إلا أنها تختلف من حيث أنها تقضى إما إلى أن يتنحى الإنسان عن مسئوليته ليتحول إلى جماد كما يريد على ذلك سوء النية ،

L'Être et le Néant, p. 95.

(٢٤)

Ibid., p. 95.

(٢٥)

ولا يملك من ثمة الا أن يتشبث بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماتيو في نهاية « التاجيل » ، واما الى أن يتنحى الانسان عن مسئولياته ليطيع قرارات الآخرين التي تصل اليه مكتملة كالتوانين الطبيعية ، أو ليبدد هذه المسئولية ويلقى بها على الآخرين فيتخلص مما يترتب عليها من قلق .

ومن أدق الأمثلة التي يعرضها سارتر للسلوك المنطوي على سوء النية والذي يرمى الى أن يتحول الانسان الى جماد أو ما يشبه الجماد حالة خادم المقهى كما يصوره في « الوجود والعدم » ، (٢٦) : « لنراقب خادم المقهى هذا . انه ذو نشاط حي دافق ، دقيق أكثر مما ينبغي ، سريع أكثر مما ينبغي ، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغي ، وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وان صوته وعينه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغي بالاقبال على تلبية طلب الزبون ، وما هو ذا أخيرا يعود محاولا أن يقلد بمشيئته الدقة المفروضة في رجل آل ، لا يخطئ مع أنه يحمل طبقه بجسارة بيلوان ، ويقيمه بتوازن متذبذب أبدا ومقطوع أبدا ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من قراءه ويده ، » .

أما النماذج التي تكشف عن سوء النية في سلوك الانسان الذي يحاول أن يتنحى عن مسئولياته ويبددها على الآخرين فتتمثل ببعضه في سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعند الساميين (٢٧) antisemite يعزوا الى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المحتمل من أزمات وحروب ومجاعات وانقلابات وثورات لأنهم شعب اقترضت الحكمة الالهية أن يكون سديا رديئا . فهو يرى أن ارادة اليهودي تريد أن تكون ارادة سيئة على نحو خالص كلي مجاني . وسارتر يكشف عما في هذه الدعاوى لأعداء الساميين من سوء النية ، فعند السامية ، كما يخاف من ذاته هو لا من اليهود - يخاف من وعيه ومن حقيقته ومن غرائزه ومن مسئولياته ومن وحدته وهما بحيث في المحتمل أو العالم من تغيرات ،

L'Etre et le Néant, p. 98&99.

(٢٦)

نسبة الى سام بن

antisemite

(٢٧) عدو الساميين

توحد وهم من اليهود .

أى أنه يخاف من كل شيء ما عدا اليهود . فهو جبان لا يريد الاعتراف بجبنه ولا يجرؤ على أن يقتل أشباعا لميله الى القتل الا مستخفيا وراء الجماهير لأنه يخشى العواقب ولا يستطيع الامتناع عن القتل . لذلك يقول عنه سارتر أنه « رجل الجمهور » . مهما يكن قصيرا فإنه مع ذلك يتخذ الحيلة بأن يخفض نفسه خوفا من أن يبرز من بين القطع وأن يجد نفسه أمام ذاته » (٢٨) . فعند الساميين هو نموذج للانسان سييء النية الذى يفر من فعله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شيء الى اليهود .

نستطيع إذن أن نخلص مما سبق الى أن سوء النية يعنى أن الانسان يتنحى عن مسؤوليته ليتحول الى مجرد شيء - فى - ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو ليطيع قرارات الآخرين ويلقى على رؤسهم بما يتقل كاهله من مسئولية ومن قلق . وهذا هو ما نفعله فى معظم الأحيان ، نحن دائما على استعداد لأن نلجأ الى الايمان بالجبرية اذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق ثقل علينا أو اذا كنا فى حاجة الى أعذار ومبررات . وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الامساك بأنفسنا من الخارج كما لو كنا أشياء (٢٩) . ان رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقي على عواتقنا ومن المسئولية الثقيلة التى ينبغى أن نضطلع بها تجعلنا نلقى بها جميعا على الأحداث العارضة فنسارع بالتأليه التابعة على طبيعة انسانية نرى فيها أنها تؤسس تركيبنا كما تتحكم طبيعة الأشجار أو الأجسام الكيميائية فى تركيبها وتأسيسها . وبذلك نعزو تمردنا أو إهمالنا أو طيشنا أو غير ذلك مما نريد تبريره الى طبع أصيل يرجع أحيانا الى « قوانين الوراثة » وأحيانا الى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نكلمس فيها الأعذار ونرى أنها سابقة

Temps Modernes, III

(٢٨) الأزمنة الحديثة

Robert Campbell

فى كتابه

نص اقتبسه روبير كامبل

Jean-Paul Sartre ou une Litterature philosophique

(Ed. Pierre Ardent, Paris 1945). p. 201.

L'Etre et le Néant, p. 81

(٢٩)

على سلوكنا وأننا مقسورون على أن نتوافق معها . ونحن نسعى أحيانا أخرى - في محاولتنا للفرار من المسؤولية والقلق - الى اذابة هذه المسؤولية وتبديدها على الآخرين . يقول هيجر ان الفرد يهرب من حقيقته في العامية اليومية *Alltaglichkeit* ، فهو يغرق في الجمهور ويصبح بذلك مجهولا بين الآخرين . والواقع أن هذا هو سلوكنا في معظم الأحيان ، وهو سلوك معظمنا في كل الأحيان ، فكثير منا يلجأ الى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ بالرضى . هكذا يحقق ذاته في هذا المجتمع الذي تزينه القيم ، لا على نحو شخصي يقوم في « الأنا » ، بل على نحو غير شخصي يقوم في *الم* التي المجهول ، ويجد لنفسه مكانا ومركزا في المجتمع . هذا الاختيار للوجود في عالم تضع فيه الشخصية وتفقد طابعها كشخصية مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هذا ما يسميه سارتر بروح الجد *esprit de sérieux* .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الإنسان من الحرية التي تقتضي خلقا دائما لذاته وللعالم والتي تتكشف في القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الإنسان الحر شروعا وتزوعا متجددين من غير انقطاع . ولهذا فهو ينشد بجن أن يفر الى السكينة والى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا الفرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة . ومن ثم يصفى عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون إخفاء حريتهم كلها يسميهم بالجنباء *les lâches* . أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضروريا تقتضيه الطبيعة البشرية أو الماهية الانسانية فيسميهم بالقذرين *les salauds* . وكلا الفريقين سييء النية ، فإن إخفاء الحرية أو تبرير الوجود إنما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من إنتاج سارتر الأدبي محاولا أن يكشف عن فرار الجبناء وراء مواضع الحضارة وما فيها من تدبيق *viscosité* ولزوجة *engluement* ، وعن طمأنينة القذرين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته صر واشتدازه تجاه هؤلاء جميعا : « أقول لكم أنني لا أستطع أن أحبهم . أنا أفهم جيدا ما تستشعرونه .

ولكن ما يحببكم فيهم يثير اشمئزازي ، (٣٠) .



راينا أن الانسان يلجأ الى سوء النية ليتقن عن مسؤوليته وعن حريته ويتحول الى مجرد شيء - في - ذاته . وهنا نتساءل هل هذه هي بغية الانسان وهدفه الأقصى ؟ وهل يسعى الانسان فحسب الى « الوجود - في - ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ ان الوعي كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلا ومتميزا أي بعملية انفصال وتميز ، ألا أن الوعي ليس وعيا بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ، فهو ادراك مهما كان أوليا فانه يعي الموضوع كملاء وذاته كنقص . ووعي الانسان لذاته كنقص يتضمن إذن شروعا تجاه اكمال النقص ، أي تجاه امكانياته ، حتى يكون متطابقا مع نفسه . ومن هنا فالوعي يحاول أن يتحد باللاوعي ليصبح « وجودا - في - ذاته » وفي نفس الوقت « وجودا - لأجل - ذاته » . وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق - الرغبة والحركة تستهدف مثالا أعلى هو تحقيق الامكانيات واكمال النقص - هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » و« الوجود - في - ذاته » في مجموع يحفظ كليهما . فالداعي يحاول أن يحمل الوجود - في - ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أي انفصال . هذا الشروع ، أي هذا المثال الذي نصبو ليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضفي على وجودنا الانساني دلالة ومعنى . الحقيقة الانسانية إذن هي تجاوزها الخاص نحو ما ينقصها . وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظ ديكارت بحق من أن الكوجيتو يحيل الى ما ينقصه (٣١) . الانسان إذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص - هذا النقص الذي لا يأتيه من الخارج (٣٢) - وبغية

Erostrate, (Le Mur), p. 81.

(٣٠)

L' Etre et le Néant, p. 132.

(٣١)

Ibid., p. 145.

(٣٢)

أن يتحد بالوجود - في - ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والجمود والملاءمة ليتخلص من عبء الحرية . هذه إذن هي القيمة في ذاتها *valeur en soi* التي يسعى إلى تحصيلها الوعي كي يصير واحداً من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل .

ولكن هذه المحاولة - أي محاولة أن يصبح الوعي وجوداً لأجل ذاته وفي ذاته معا - هي محاولة ممتنعة التحقيق ، وذلك لأن ثمة تناقضاً بين مفهوم الوجود - لأجل - ذاته ومفهوم الوجود - في - ذاته . فالأول أي الوعي يتضمن بعداً عن الذات بينما الثاني أي الوجود - في - ذاته هو موجود مشابه لذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أي انفصال عن ذاته . فمثل هذه المحاولة تقتضي إما أن يتحول الوعي إلى وجود - في - ذاته ، متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعياً ، وإما أن يتحول الوجود - في - ذاته إلى وعي منفصل عن ذاته ونظراً من الماضي ومتجهاً إلى المستقبل فلا يعود وجوداً - في - ذاته . إن ما يميز الوعي هو أنه وجود زمني قوامه الانفصال من الماضي والحاضر والاتجاه نحو المستقبل . وما يميز الوجود - في - ذاته هو أنه وجود لازمني ليس فيه مجال للإمكان أو الاحتمال ، وإنما هو وجود ملئ متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقاً تاماً . ومن هنا فإن تحول الوعي إلى وجود - في - ذاته أو تحول الوجود - في - ذاته إلى وعي إنما هو أمر متناقض وممتنع . ومما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة في الوعي فلا يمكن أن يصبح الوعي لازمياً كالوجود - في - ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشيء - في - ذاته فلا يمكن أن يصبح الشيء - في - ذاته زمانياً مثل الوعي . وإذن فإن القيمة القصوى التي يسعى للوعي إلى تحصيلها ليست إلا رغبة موهومة مضيرها الفشل والاختفاق بحيث يبقى الوجود الانساني وجوداً - لأجل - ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية .

ونحن قد عرفنا أن الوعي هو وعي شيء ما وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون ثمة وعي قائم في ذاته . إن الوعي لا يستطيع أبداً أن يؤسس ذاته كموجود مشخص عيني أو قائم في ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجراً ولست أنا

هذا الحجر ، فهو بهذا يصف ذاته لا باعتباره كائنًا يوجد أولا ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجرا ، وانما باعتباره « ليس حجرا » - باعتباره مجرد سلب وانفصال ونفى لأن يكون حجرا . أى أنه يؤسس لاشيئيته بالارتباط مع موجود - فى - ذاته هو الحجر فى هذا المثال . فالوعى لا يؤسس ذاته أبدا وانما يؤسس فحسب لاشيئيته هو بالارتباط مع «موجود - فى - ذاته» . فاذا كان الوعى لا يؤسس ذاته وانما يؤسس لاشيئيته استحالة بالتالى أن يتم أى اتحاد بين الوعى والوجود - فى - ذاته لأن الوعى سيظل دائما مجرد انفصال ، أى أنه لن يكون شيئا وانما هو لا شيء ، بينما الوجود - فى - ذاته هو شيء جامد قائم فى ذاته . ورغم هذا التعارض بين الوعى والشيء - فى - ذاته فان الوعى مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الموجود - فى - ذاته غاية له وهما يسعى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه . ولذلك يقرر سارتر أن « الانسان رغبة فاشلة » (٣٣) . فالغاية التى يسعى نحو تحقيقها هى غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهى إذن قيمة ممتعة .

ولكن هذه القيمة الممتعة هى أيضا مفهوم الله ، فان الله بغير أنه الموجود الذى يقرر الوجود فى ذاته دون أن يكون هذا الوجود خارجا عليه ودون أن يتضمن هذا التقرير أى احتمال لنفى الوجود . ولكن هذا ممتنع ومتناقض : انه ممتنع لأن تقرير الوجود يقتضى ضرورة نفي الوجود كشرط سابق لتأسيس الوجود . ونحن قد رأينا أن الانسان كى يقيم الوجود لابد له من أن ينفصل عنه وينفيه ، فنفى الوجود شرط لتقرير الوجود . وهو متناقض لأن تقرير الوجود يقتضى أحد أمرين : إما أن يكون الوجود سابقا على الله فلا يعود من ثمة الها واما أن يكون الله هو علة ذاته ، وهذا فى رأى سارتر - بادى التناقض لأنه يعنى أن الله لكى يؤسس وجوده

الخاص عليه أن يوجد (٣٤) . فكرة الله اذن باعتباره موجودا يقرر الوجود في ذاته أى موجودا يتحدد فيه « الوجود - لأجل - ذاته ، و « الوجود - في - ذاته ، هي فكرة متناقضة وممتعة . فليس من ثمة اله في فلسفة سارتر .

الا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم في حياتنا وتخلع عليها دلالتها . ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة الا أنها تعنى قبل كل شيء أن الوعي هو في أساسه شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى . وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية existentialisme وأصل اشتقاقها في اللغات الأوربية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج ex » ، الإنسان من الحالة التي هو عليها « ليضع نفسه sistere » ، في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل ، فالوجود اذن ليس حالة وإنما هو فعل الخروج ذاته . وبهذا الفعل يستشعر الإنسان انفصاله عما كان وعن الأشياء التي يعيها فيجد نفسه منتزعا من العالم ويشعر بأنه منفى ووحيد وفارغ ، فيسعى للانخراط في مشروع يحيى هذا الوعي الوحيد الفارغ ويود أن يلتزم بشيء ما .

سارتر اذن يجعل الوعي مترددا بين محاولتين أساسيتين : محاولة الاتحاد مع الوجود - في - ذاته أو مع الماضي كي يتجسد مثله ويوفر على نفسه تلقى الحرية الفارغة ، ثم محاولة الخروج من المجانية ، وهذه المحاولة هي الحاضر بالذات ، وذلك للانخراط في التزام معين (أى في المستقبل) . وبين هاتين المحاولتين يتردد سارتر كما يتردد معظم أبطاله في مسرحياته ورواياته ، ولكنه - في هذا التردد - يسير كما رأينا من مجانية الوجود نحو المسئولية الانسانية .

وتأويل سارتر لهذه المحاولات يقوم أساسا على اعتبار الزمائية متضمنة في الوعي كخاصية مميزة له . فنحن رأينا أن الوعي انفصال مستمر

(٣٤) يلجأ سارتر هنا تبريرا للاحاده الي دليل التناقض المتضمن في فكرة كائن هو علة ذاته . ولكن هذا التناقض هو - في رأينا - تناقض يرتفع بالفرقة بين قولنا « الله صانع ذاته » و « الله كائن بذاته » ، فالصيغة الأولى متناقضة أما الثانية فليست تعنى الا أن الله لازم الوجود .

عن ذاته وعن ماضيه وشروع دائم نحو المستقبل . فالوعى اذن حاصل على ماض هو الماضى الذى يتجاوزه وينفصل عنه . ولكن الوعى انفصال وشروع فى نفس الوقت ، - انه انفصال عن الماضى وشروع تجاه المستقبل ، فالوعى يتضمن كذلك المستقبل الذى يشرع نحوه . وفعل الخروج من الماضى يتم فى لحظة هى لحظة الحاضر ، فالوعى فى خروجه من الماضى الى المستقبل يتضمن كذلك الحاضر وهو لحظة الفعل .

هذه اللحظات الزمانية الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل عى اذن لحظات وثيقة غير منفكة فى تركيب أصيل . انها لا تكون سلسلة أو مجموعة من الآنات اللامتناهية المنفصلة والمتتابعة (٣٥) ، فليس هناك ماض منعزل فى نفسه بل الماضى هو ماض لما كان عليه الوعى فى الحاضر . فالزمانية اذن متضمنة فى الوعى من حيث ان الوعى تجاوز مستمر ، أعنى من حيث ان الوعى يفر دائما من الماضى متجها نحو المستقبل . الوعى اذن يتضمن الزمانية . وهو يتضمن كذلك فى نفس الوقت ، أى من حيث هو تجاوز مستمر ، انفصالا متجيدا فى لحظات الزمن بحيث يتوقف تيار الحياة الداخلية وينقطع الانسجام التلقائى القائم فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية . هذا الانفصال هو الذى يتيح للوعى مجال الحرية ، فالحرية اذن تتطلب نوعا من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - ايذانا بكسر فى سلسلة الزمن المتصل (٣٦) . وازاء هذا الانفصال يشعر الإنسان بنفسه فى الخلاء والعدم فينتابه القلق والجزع ولا ينجو منه الا بفعل تحكمى يرفع العدم ذاته ويقيم الوجود .

هذا التصور للزمن يتيح للوعى فرارا مستمرا من الماضى الذى انقضى ولم يعد هو ما كان نحو المستقبل الذى لم يصر بعد . هذا الماضى يصبح بمجرد مضيه مختلفا عن الوعى ولكنه يظل باقيا يطارد الوعى . انه مجموع ما كان عليه الوعى من وجود - فى - ذاته ، وهو مجموع ينمو بصفة مستمرة لأن

L'Etre et le Néant, p. 150.

(٣٥)

(٣٦) للأستاذ الدكتور نجيب بلدى رأى فى تعديل هذا الموقف اذ يرى انه بهذا الاعتبار يقتضى توقف تيار الحياة ، ولحظة التوقف أيا ما كانت قصيرة فهي لا تعنى الا الموت . لذلك يرى أن الانفصال ليس قائما فى الزمن ذاته وانما فى شعورنا بدخلى الفعل فى الزمن الحاضر .

الوعي انفصال مستمر . والوعي مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه إلا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفيه - ونفى الماضي هو ما يظهر حرية الانسان (٣٧) . وبهذا النفي والتفسير يصبح هذا الماضي الخاص بالوعي في النهاية ثابتا متجمدا منفتحا ازاء حكم الآخرين دون أي دفاع ، أي أنه يصبح « وجودا - في - ذاته » - شيئا من اشياء العالم الجامدة . فالماضي اذن هو بعكس القيمة المطلقة التي يسعى اليها الانسان لأنه وجود - لذاته متجمد في وجود - في - ذاته . ولذلك من الممكن تصويره فانه يبدو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفي الوقت نفسه انساني .

أما الحاضر فهو بخلاف الماضي وجود - لذاته وليس في ذاته . إنه وجود - لذاته من حيث ان الوجود - لذاته هو الذي يكون حاضرا ازاء الأشياء التي هي وجود - في - ذاته . ولكنه ليس كذلك ، أعني ليس وجودا - لذاته ، بالمعنى الحقيقي الصارم لأنه يلاشي نفسه ويفر بصنعة دائمة خارج الأشياء المتعاصرة وخارج الوجود الذي يكانه تجاه الوجود الذي سيكونه (٣٨) . ان الوعي في الحاضر ليس هو ما يكون ، أي ماضيه، لأن الماضي هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أي للمستقبل . وليست توجد في الوعي لحظة غير محددة بواسطة ارتباط داخلي مع المستقبل . فالحاضر اذن هو حاضر متجه الى المستقبل - حاضر وثاب مندفع نحو المستقبل . وهنا ينبغي أن نلاحظ فورا أن سارتر رغم نظريته الى الحاضر من حيث هو متجه نحو المستقبل ، فانه لم يتعد - في موقفه من مشكلة الزمن - لحظة الحاضر وهي لحظة الفعل ^{l'acte} . فهو لم يحاول أن ينتقل الى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الانساني : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع كما هو الأمر في فلسفات المستقبل كفلسفة هيجل وفلسفة كارل ماركس (٣٩) .

Naguib Baladi : Valeur du passé (P.L.F. éd. Mars 53), (٣٧)
p. 30.

L'Être et le Néant, p. 168.

(٣٨)

(٣٩) أن فلسفة سارتر تظل حتى بعد اصداره « نقد العقل الجدلي » مجرد حركة تبدأ من الشعور الشخصي الهيدجري متجهة الى بناء الصرح الهجلى دون أن تكتفى بالشعور الشخصي ودون أن تدرك البناء الجدلي الفلسفي .

أما المستقبل - في فلسفة سارتر - فيؤسسه افتقار الوجود - لذاته ونقصه . ذلك النقص الذي يسعى الوعي الى تحصيله بفراره المستمر . فالمستقبل اذن منفتح لامكانيات الوعي الحاضرة التي تؤثر فيه بالتالي في كل لحظة . ولكن بما أن المستقبل لم يأت بعد فتمة احتمال بأن لا يكون ؛ ومن ثم نفهم معنى للقلق الذي يأتي من أن الوعي ليس بالضبط هو المستقبل الذي عليه أن يكونه والذي يعطى معناه لحاضره . فالوعي دائما شروع مستقبل ذو طابع إشكالي (٤٠) .

وتصور سارتر لمشكلة الزمانية على هذا النحو يثير لديه اشكالا متيافيزيقا هو اشكال الميلاد . فقد رأينا أن الوجود - لذاته ليس هو ما يكون لأنه دائما يجاوز ذاته ويتعدى وجوده . وهذا هو شرط وجوده الأساسي أي أن يكون له وجود قد تعداه هو ما نسميه الماضي . فالوجود - لذاته اذن لا ينبثق في العالم وجودا بغير ماض ذا جدة مطلقة ليؤسس الماضي لنفسه بعد ذلك تدريجيا ، وانما هو يأتي الى العالم وله ماض قد تعداه . انه يشعر بأنه مرتبط ومتساند مع وجود - في - ذاته هو ماضيه الذي تعداه وأصبح ماضا المستحيل أن يعود وعيا من جديد ، أي هو ما قد كانه للوعي من قبل . ومن هنا لا يظهر لنا الماضي انطلاقا على أنه محدود بخط قاطع ، اذ لو كان الأمر كذلك لكان في امكان الوعي أن ينبثق في العالم قبل أن يكون له ماض ، بينما الدعي بعكس ذلك يشعر بأن هناك وراءه ماضيا مهما يوغل في القدم أو يغيب في ظلمات النسيان الا أنه لا يزال مع ذلك هو نحن أنفسنا . بهذا يرى سارتر أننا « نفهم المعنى الأنطولوجي لهذا التساند الفاجع مع الجنين . انه تساند لا نستطيع أن ننكره او نفهمه ، لأن الجنين في نهاية الأمر كان اياي ، انه حد بالفعل لذاكرتي وليس حدا بالمعنى الشرعي لماضي » (٤١) . أي أنني أستطيع فرضا أن اذهب بذاكرتي لأذكر صباي . ومهما أرتد الى الوراء فان هذه الذاكرة لا تعدو مرحلة أن كنت جنينا . ولكن هذه المرحلة ليست هي الماضي الحقيقي ، فان الماضي يسير وراء ذلك وان كنت لا أعلم أين ينتهي أو لا ينتهي .

يقتصر إذن سارتر على تأسيس الوجود - لأجل - ذاته ابتداء من بزوغه في العالم . وهو بذلك يرفض فكرة الماضي المطلق الأصيل الذي يقول به هيجر ، ويرى أن لا معنى لأي سؤال في الفلسفة عن أصل الوعي الانساني ، وبذلك لا يجعل الماضي مثارا لأي قلق ويلتزم حدود المنهج الفينومولوجي .



كشفت لنا دراسة الوعي والعدم عن حرية الانسان وعن ادانته بأن يكون حرا بحيث لا يملك الا أن يكون حرا . وكشفت لنا دراسة القلق وسوء النية عن محاولة الانسان لأن يفر من القلق ومن الحرية بحيث يصبح خاضعا للآلية . فهل هناك تناقض حقيقي كما يبدو لأول وهلة بين الاتجاهين : القول بأن الانسان مقضى عليه بالحرية . والقول بأن الانسان هارب من الحرية ؟

سبق أن بينا في « الفصل الأول - المقالة الخامسة » أن سارتر يعرض علينا بازاء الحرية ثلاث فئات من الناس : انسانا تنازل عن حريته، وانسانا حرا حرية فارغة ، وانسانا حرا ازاء وضع يرتبط به . فهل تكشف لنا هذه النماذج المختلفة عن تناقض حقيقي في معنى الانسان عند سارتر ؟ وهل يعني ذلك أن الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر عن الوعي مستحيلة من حيث ان كل وعي يختلف لاختلافا جوهريا عن غيره ؟ للإجابة على هذه الأسئلة ينبغي علينا أن ننظر الى ثلاثة اعتبارات أساسية :

الاعتبار الأول : هو أن سارتر فيلسوف تفكيره في تطور مستمر . وقد رأينا - في الفصل الأول : المقال الخامس والمقال السادس - ما كان من أثر الحرب والأسر والمقاومة وما كان من أثر الأزمة المعاصرة في تفكير سارتر وتطور هذا التفكير بحيث ينتقل من رفض التبريرات الى الحرية الفارغة الى الحرية المرتبطة الى حرية العمل وتغيير العالم الموضوعي .

الاعتبار الثاني : هو ما في الوجود الانساني من ثنائية . - اذ ان الانسان يوجد من جهة كوجود - لأجل - ذاته ومن جهة أخرى كشيء مادي . فثمة وجود آخر يكمن في الانسان يعبر عنه ويخده معا . ذلك هو جسده الذي يؤثر فيه مباشرة والذي يظل في الوقت ذاته غريبا عنه يمكنه ان ينظر اليه وأن يتحسس كما يتحسس شجرة أو تمثالا دون أن يمسك بجوهره العميق . ان جسد الانسان هو شيء خارجي ، فيد الانسان قد تبدو له بسبب قدرته على أن ينظر اليها كأنها قطعة من الاسفنج المتحجر أو كأنها من البرونز (٤٢) . ومن ثم فخاصية التجسد هذه التي يمتاز بها الوعي تجعل حياة الانسان تبدو أحيانا كأنها ادراك لعدمه أي لحرية ، وتجعلها تبدو أحيانا أخرى كامسك بماديته أو بواقعه العارض للامبرر *l'acuité* . وعلى ضوء هذين المظهرين للوجود الانساني ترى كتابات سارتر كأنها سلسلة تقع حلقاتها داخل مجال معين بحيث يتأرجح الانسان من طرف الى آخر أي من العدم الى الوجود ومن الفراغ الى الشيء دون اللحاق للتمام بأحد الطرفين . ومن ثم فان حياة الانسان يمكن تمثيلها في كل لحظة من لحظات الحياة الانسانية في نقطة مختلفة على طول الخط بين طرفين أحدهما الحرية الخالصة والآخر الواقع للتمام . وبعبارة أدق وفي لغة سارتر تبدو للحياة الانسانية بسبب التجسد في تغير كيفي متصل بين حالة للتخجر التي تمثلها الصلابة وبين حالة السيولة التي يمثلها السائل دون أن تكون تحجرا تاما أو سيولة تامة بحيث تبقى في حالة من اللوعة واللزوجة وبحيث يمكن أن ننظر الى الانسان باعتبار ما فيه من ثنائية تقوم في المادية والعدم أو في الجمود والسيولة أو في الجبرية والحرية .

الاعتبار الثالث : هو أن سارتر فيلسوف فرنسي بكل ما تحمّل هذه الكلمة من معنى . والفلسفة الفرنسية هي فلسفة حرية ، (٤٣) . يمتنص صورها في نهاية الأمر عن ديكرت (٤٤) . والحرية كما تشيع في الروح الفرنسية تأخذ

L' Sursis (Les Chemins de la Liberté II), p. 285. (٤٢)

Naguib Baladi : Les Constantes de la pensée Française (٤٣)

(P.U.F., Paris 1948), p. 68.

Ibid., p. 69.

(٤٤)

غائبا وجهة النظر الأخلاقية أى انتمى تعنى بالسلوك . وسارتر من جهة أخرى فيلسوف يصدر عن فلاسفة ألان وبصفة خاصة عن هيدجر . والحرية كما تشيع في الروح الألمانية تأخذ غالبا وجهة النظر الميتافيزيقية . فكان سارتر اذن يجمع بين وجهتي النظر : الفرنسية والألمانية ، الأولى اجتماعية سلوكية والثانية فلسفية ميتافيزيقية . الحرية ثار من أطلها الشعب للفرنسي فكانت الثورة الفرنسية ، والحرية كتب عنها الفلاسفة ألان فكان شلنج أكبر فلاسفة الحرية . - الفرق بين وجهتي النظر واضح وقديم ، وهو فرق بين وجهتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما ، فان احدا منا تؤمن بالحرية عمليا فتتول بحرية صريحة ، بينما تحاول الأخرى أن تشيد فلسفة للحرية فتقول ان الانسان مقضى عليه بأز يكون حرا .

ولكن الوجهتين تجتمعان في فلسفة سارتر ، فنحن نرى فيها المواطن الفرنسي للعاصر لحركات التحرير ، ونرى فيها الفيلسوف المتأثر بالفلسفات الألمانية وبهيدجر بالذات . وهيدجر لم يعرض للحرية في كتابه « الوجود والزمان » عرضا منهجيا أو مذهبيا وإنما يشير اليها بتلميحات طفيفة ، حتى أن الفونس دى فالينس لا يخصص لموضوع الحرية عند هيدجر الا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة في كتابه « فلسفة مارتن هيدجر » . والحرية عند هيدجر ليست هي القدرة على تحطيم للجبرية ، انها ليست حرية بالمعنى للسيكولوجي ، أى كنتيجة تحليل لفعل الإرادة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وإنما هي خاصية « ميتافيزيقية لا دخل لها بقيمة التصميم » (٤٥) . - هي قدرة الوجود *Dasein* على أن يؤسس ذاته باعتباره منفردا *comme ipseité* وأن يؤسس العالم ، وتأسيس الذات والعالم انما يتم عن طريق التجاوز .

A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (٤٥)
p.265

هذه النظرة الميتافيزيقية لمشكلة الحرية بالاضافة الى النظرة الأخلاقية السلوكية التي تستلزمها الروح الفرنسية هي ما يبرر اجتماع المعاني المتعارضة لمعنى الحرية في فلسفة سارتر . ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نضع السؤال التالي : هل يمكن لسارتر أن يتبنى النظرة الميتافيزيقية للحرية وسارتر كما نعلم يدور في نطاق الفينومولوجيا ، أي أنه يقتصر على ما يبدو للوعي دون أن يضع بعد ذلك أي أسئلة ميتافيزيقية ؟ هذا السؤال يلزمنا بأن نضع سؤالا آخر هو : ألا يكون سارتر يتبنيه للحرية الميتافيزيقية يناقى المنهج الفينومولوجي الذي أراد أن يقصر نفسه عليه ؟ صحيح أن سارتر لا يضع الحرية الانسانية مثل كمنط حرية ميتافيزيقية صرفة ولا يمكن التكلم عن حرية ميتافيزيقية بهذا المعنى عند سارتر ، ولكن من جهة أخرى يحاول سارتر ، لا سيما في « الوجود والعدم » ، أن يؤسس حرية ميتافيزيقية يتميز بها الوعي أي الوجود الانساني . هذه المحاولة عند سارتر تختلف اختلافا جوهريا عن محاولة هيدجر لأن هيدجر يحاول أن يضع أساسا ميتافيزيقيا للحرية ، أما سارتر فلا يذهب الى ذلك بأي حال ولا يرى أي مناسبة للتكلم عن أساس ميتافيزيقي أصيل للحرية أو غيرها من موضوعاته الفلسفية ، وإنما هو يكتفى بالوصف الفينومولوجي للوجود دون الالتجاء الى الميتافيزيقا ، أو هو لا يتعدى للقاطات النتائج الميتافيزيقية التي ينتهي اليها هيدجر ، وعلى أساس هذه النتائج الميتافيزيقية التي يتلقاها سارتر عن هيدجر دون الخوض في مقدماتها الميتافيزيقية الأصلية يعرض سارتر من وجهة فينومولوجية خالصة للحرية الانسانية : بحيث يمكننا أن نقول ان سارتر قد حاول أن يربط ربطا طبيعيا بين كل من المظهرين : المظهر السلوكي والمظهر الميتافيزيقي للحرية الانسانية . الا أن مثل هذه المحاولة - فيما يلوح لنا - مصيرها الاخفاق من حيث انه من المستحيل أن نوفق بين قول سارتر بأن الانسان حر وبين قوله بأن الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا .

الفصل الثالث

حرية الأنا وحرية الآخر

أولا : وجود الآخر والوجود - لأجل - الآخر

رأينا أن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي « الموجود - لأجل - ذاته ، أى الوعي ، ورأينا أن أول ما يميز الوعي هو الحرية . ويرى سارتر أن « الموجود - لأجل - ذاته ، يحيل إلى نوعين آخرين من الوجود هما : وجود الآخر ، والوجود - لأجل - الآخر . وهذان النمطان للوجود يضيفان معانى جديدة للحرية ويغيّران تغييرا أصيلا في مجالها . فينبغى إذن دراسة هذين التركيبين الجديدين للوجود .

أما وجود الآخر فتكشف عنه النظرة الفينومولوجية للشعور بالخبيل : فالخبيل كغيره من صور الوعي الأخرى ، لا يصدر أصلا عن تأمل الذات لنفسها ، فأننا قد أشعر بالخبيل دون أن ننظر إلى نفسى أو أتأمل فيها أو أنعكف عايتها وأدرسها ، ومع ذلك فالخبيل هنا هو شعور بالخبيل ، أى أنه وعى بالخبيل ، وهو في الوقت ذاته وعى بنفسى عني أنها ارتكبت عملا شائئا . وهذا الشعور بالخبيل ، أى هذا الوعي الجديد ، دليل على أن الخبيل ، أى الوعي القديم ، يمكن إخضاعه للتأمل .

لنقتسائل الآن عن مصدره . لا يمكن أن يكون قد أثر بواسطة نفس فعلتى المخطئة ، فإن أى عمل شائن لا يشتمل ضمن تركيبه الأصلي على للشعور بالخبيل - أنه ليس الا نزوعا مطردا ولا يتضمن شيئا غير ذلك . ولا يمكن كذلك أن يكون الخبيل قد أثر بواسطة فكرة صادرة عن التأمل وبالتالي عن الازدواج في شخصيتى ، لأننى قد لا أخبيل إذا كان عملى يتم دون أن يرانى أحد ، وإنما هو صادر عن شعورى بأننى مكشوف أمام الآخرين . فالخبيل أيضا مثل صور للوعي الأخرى له تركيب قصدى *intentionnelle* . فهو يشير إلى موضوع آخر . اننى أخبيل عندما أعانى فجأة نظرة الآخر تقع على . عندئذ تسرى في جسدى كله

رجفة وأشعر بأني مثبت في مكاني ومفرغ من نشاطي وكأني أصبحت مشلولاً . الخجل أذن ينتابني عندما أرى أو أتخيل أحداً غيري يراني - عندئذ اضطر لأن أرى نفسي على نحو ما أبدو للآخر ، وينكشف لي في نفس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التي تنظر الي . فالآخر هو الواسطة التي لا غناء عنها بيني وبين نفسي : « انني أخجل من نفسي كما تبدو للآخر » وأتعرّف نفسي على نحو ما يراني والآخر لا يكشف لي فحسب عن الحالة التي أكون عليها وإنما هو يجعل مني كائناً جديداً عليه أن يحمل أوصافاً جديدة هذا الكائن لم يكن في بالقوة قبل ظهور الآخر ولا يكمن في الآخر ، فأنا مسئول عنه وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس ازاء الآخر ، هذان التركيبان هما غير قابلين للانفصال فيما بينهما ، (١) .

هذه النظرة للفينومولوجية الى الخجل تبين أولاً أن الآخر يؤسس لحدى تركيبات وجودي ، ونبين بالتالي أن العلاقة بين الأنا والآخر - على نحو ما سنرى - ليست في الاعتبار الأول علاقة معرفة ، وإنما هي علاقة وجود . فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة ، بل ينبغي بالعكس أن « أتوطد في وجودي وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداءً من وجودي » (٢) . أمّا الفلسفات التي تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة ، مثلما فعلت المثالية والواقعية ، فقد فشلت في توضيح هذه العلاقة ، ولم تستطع أن تخرج للفرد من وحدته الأنطولوجية solipsisme (٣) . فالواقعية تزعم أن ما لدى من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تماثل جسده وأفعاله بجسديّنا وأفعاليّنا إنما يعطيني معرفة بالآخر . ولكنها بهذه

L'Être et le Néant, p. 275-277.

(١)

Ibid., p. 300.

(٢)

(٣) معنى اللفظ الأنا وحدى فحسب le moi tout seul ، ويطلق على

لتجاه تأكيد الذات لوحدها الأنطولوجية : فأنا وحدى أوجد وكل الحقائق تتألف داخل امتثالتي فلا يوجد شيء خارجي . الوجود والعدم ص ٢٨٤ .
() ويترجمة البعض بالمذهب المثالي الذاتي كما نراه عند باركلي بصفة خاصة .

التجربة تقتصر على التدليل على وجود جسد الآخر فحسب ، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية ، إذ بعد كل شيء من الممكن منطقيا أن يكون الآخر الذي أراه يمشى في الطريق مثلا ليس الا جسدا أو آلة تتحرك (٤) . والمثالية ظنت أنه من الضروري البرهنة على وجود العالم الخارجى وكذلك على وجود الجسد ، ولكنها أخفقت في هذه المحاولة لأنها جعلت الموجود حبيسا في الفكر ، والفكر عاجز عن أن يصلنى بالعالم الخارجى أو أن يصلنى بجسدى . حقيقة أنه ينبغى البدء من الكوجيتو الديكارتى ، ولكن ينبغى أيضا أن يقذف بى الكوجيتو فى الخارج وعلى الآخر ، (٥) ، وذلك بكشفه لى عن الحضور العينى والذي لا شك فيه لهذا الآخر العينى أو ذاك .

وسارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا فى القرنين التاسع عشر والعشرين باسهام كل من هوسرل وهگل وهيدجر .

فعند هوسرل تقوم للعلاقة بين الأنا والآخر عن طريق للعالم : ان العالم كما ينكشف للوعى يحيل الى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه . وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا . الا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة خارجية وعقلية ، وهى تظل من ثمة علاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الآخر الا على نحو احتمالى بحت .

أما فى فلسفة هگل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر - كما يرى سارتر - على أنها علاقة داخلية . وليس أدل على ذلك من دراسة هگل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع . ان كلا من الأنا والآخر يسعى - فى فلسفة هگل - الى أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر . فالعلاقة هنا هي علاقة داخلية ، الا أنها تظل مع ذلك - وكما يرى سارتر - علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة .

L'Etre et le Néant, p. 277 & 278.

Ibid., p. 308.

.(٤)

(٥)

أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة الى مجال الوجود . وهذا - كما يرى سارتر - هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين . انه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وانما باعتبارها علاقة وجودية . الا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو . وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر ، انه يرى أن هيدجر قد أخفق في مشكلة الآخر ، وأن هذا الاخفاق يرجع الى أن هيدجر لم يبدأ من الكوجيتو ، ولم يستطع بالتالى أن يقيم حساباً للفرد المصنوع الذى أعرفه أنا ، وانزلق الى الورا في المثالية آخذا الآخرين على أنهم معطون معى ومندرجون في مركب الأدوات *complexe d'ustensiles* .

سارتر اذن يبدأ من الكوجيتو . واكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا . بل ان اكتشاف العالم وجسدى وأنا نفسى كل ذلك يؤلف تجربة واحدة ، فأنا أعانى الآخر - باعتباره ذاتا - على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومولوجية للخجل - عندما يرانى هو على انى موضوع . كأن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود الآخر وانما هي مشكلة علاقتى بالآخر . أما وجود الآخر فليس في حاجة الى برهان ، « فاذا لم يكن الآخر حاضرا خضورا مباشرا أمامى وإذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودى فان أى تخمين عنه يكون خاليا من أى معنى » (٦) . فمن المؤكد أنني لا أخمن وجود الآخر ، ولا أجند في نفسى مبررات للاعتقاد بوجود الآخر ، وانما أجند الآخر نفسه وأقره باعتباره ليس اياى ، أى باعتباره كل من عداى (٧) . وفي عبارة أخرى ان وجود الآخر له طبيعة واقعة لا يمكن انقاصها أى ارجاعها الى ما هو أقل أو تحطيلها الى ما هو أبسط . « اننا نلتقى بالآخر ولسنا نؤسس الآخر » (٨) ، وهذا هو ما يؤكد أن المشكلة هي مشكلة علاقتى بالآخر وليست مجرد وجود الآخر .

I.'Etre et le Néant p. 308.

(٦)

Ibid., p. 309.

(٧)

Ibid., p. 307.

(٨)

والأسس التي يمكننا أن نحاول معالجة هذه المشكلة عليها تنبع من الملاحظة المزدوجة الأولية التالية : أولا أن الآخر لا يضاف الى كما يضاف موضوع الى آخر في مجموعة collection ، وثانيا أن علاقتنا هي علاقة داخلية ، وهي تشير الى كل totalité (٩) . فما هي هذه العلاقة ؟ يوضح سارتر هذه العلاقة في تحليله العميق لفكرة « النظرة » ، le regard ، حيث يبدو لي الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي أو ملقاة علي ، وحيث يؤكد لي شعوري بالخجل مثلا علاقتي مع الآخر الذي ينظر الى . فما الذي يحدث عندما تقع على نظرة الآخر ؟

أشعر أولا بأن الآخر قد اجتذبنى الى مداره وأصبحت لحدى المواد التي تخص عالمه فحسب والتي تصبح من ثمة كأنها غريبة عني لا أملك ازاءها أي حرية ، وأشعر كذلك بأن عالمي يذوب وينساب بعيدا عني ليؤسس من جديد حول الآخر وبواسطة كآن نزيفا قد أصابني .

أما الشعور الأول فناتج عن أن نظرة الآخر قد أحالتني الى شيء من الأشياء ، أي أنها جعلت مني شيئا - في - ذاته وأدخلتني في عالمه كموضوع للنظر والتأمل . فالآخر هو الذي ينظر الى وليس الذي أنظر اليه أنا . انه ذات ولبس موضوعا . فاذا وقعت على نظرتيه بينما أنا مستغرق في عمل ما ، كأن أسترق النظر خلال ثقب مفتاح في باب ، عنقذ أعني ذاتي باعتبارها موجودة - لأجل - الآخر . واذن فأنا لست فحسب الموجود الذي كنت اياه ، أي واقعي العارض أو الوجود - في - ذاته الذي هو ماضي ، ولا الموجود الذي سأكونه ، أي امكانياتي المحتملة ، وإنما أنا أيضا الموجود الكائن - لأجل - الآخر . فالوجود - لأجل - الآخر هو أحد الأبعاد في وجودي ، ولكنه بعد غامض مبهم غير محدد .

(٩) يلاحظ أن سارتر يصف هذا الكل بأنه غير مجموع المفردات une totalité détotalisée (الوجود والعدم ص ٢٠٩) ، فهو كل لأن كل آخر يجد وجوده في غيره ، ولكنه غير مجموع المفردات لأن الوجود - لأجل - الآخر برفض بقاتا من الآخر . واذن فيستحيل وجود أي تركيب synthèse جامع totalitaire وموحد unificatrice للآخرين (الوجود والعدم ص ٢١٠) .

والسبب في هذا انغموض هو أن الآخر وعي مثلي ، أي وجود - لأجل ذاته ، يتصف مثلي أولا وقبل كل شيء بالحرية ، ونظرة الآخر تجعلني أكتشف أن حريتي تحددها حقيقته هو : كائن اذن وجود الآخر وبالتالي نظورته تغير من مفهوم حريتي - تلك الحرية التي أثبتتها لنفسى باعتبارى وعيا . وقد سجل ذلك أن نظرة الآخر انصبت على إثشاء انخراطى في أحد أفعالى ، فهى قد جمدتنى في أحد مواقفى ، واستنفدت جميع إمكانياتى الأخرى ، وأحالتنى الى شيء - في - ذاته بدون أى إمكانية أخرى غير حالتى أو موقفى وأنا منح على ثقب الباب ، فهى قد جعلتنى أتجمد في مكانى ، واعتصبت بذلك حريتى ، فجعلتنى عاجزا عن أن أتصرف في هذا الموقف الذى أمسكتنى فيه نظرة الآخر .

ومعنى ذلك أن نظرة الآخر أوجبت لى وجودا غير وجودى الأصلي ، أى وجودى - لأجل - ذاتى ، هو وجودى - لأجل - الآخر ، أى وجودى كما يراه الآخر . اذن فبين هذين للبعدين ، وجودى - لأجل - ذاتى ووجودى - لأجل - الآخر هناك ما يشبه للعم . وهذا للعم الذى يفصل بين هذين البعدين هو حرية الآخر ، كما أن للعم الذى يفصل بينى وبين نفسى ، أى بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، هو حريتى أنا .

نظرة الآخر اذن أتاحت لحقيقته أن تحد حريتى ، وأن توجد بعدا آخر لوجودى لا أستطيع رؤيته لأنه خارج عنى وخاص بالآخر . وهذا البعد الخارج يجعل منى كائنا مكتملا متجمدا فى ذاته ، كان حياتى قد نمت وانتهت كل إمكانياتى ولم يعد ثمة مجال لحريتى ، وكان نظرة الآخر هى موتى أنا ، لأن الموت هو الذى يجعلنى نهائيا شيئا معروضا لنظرات الآخرين دون أى سلاح من جانبى . فهوتى هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر ، أى أنه انتصار لحقيقته على حريتى .

أما الشعور الثانى فهو ناتج عن أن نظرة الآخر تسرق منى عالمى وكان كل ما كان يحيط بى من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيى قد اختفى من مجالى ولنزلق نحو الآخر ليفترج فى عالمه . هذا العالم الذى كان موجودا بواسطتى ولأجلى أصبح موجودا بواسطة الآخر وداخل تصوراتى وضمر غاياته . مثال ذلك اذا كنت جالسا فى حديقة عامة أتأمل المشى

الأخضر المحفوف بالأزهار والتمثال الذى ينتصب فى وسطه والرجل السائر هناك يقرأ فى كتاب ، وأضفى بوعى معانى لكل ما أرى ، اذ كل ما أرى ليس الا موضوعات أستطيع أن أعطيها أسماء ، كأن أقول رجل قارئ ، كما أقول حجر - أبيض أو مطر - خفيف . ثم اذا حدث فجأة أن ترك الرجل كتابه ونظر الى والى المشهد الذى كان أمامى فان للشهد كله ينهار وينساب عن وعى لينتظم من جديد بالنسبة لوعى الآخر . فنظرة الآخر تسرق منى المشهد كله بل تسرقنى أنا أيضا لأننى أصبح جزءا من المشهد بالنسبة لهذا الوعى الغريب الجديد . وكل شئ فى هذه اللوحة - بما فى ذلك أنا - يكتب بدمعاه بالنسبة الى هذا الآخر الذى ينظر لينا .

خلاصة الأمر اذ هي أن نظرة الآخر تحجرنى من جهة ، وتسرق منى العالم من جهة أخرى ، أى أن الآخر ليس هو فحسب ذلك الذى يبدد عالمى ويسرقه منى ، وليس هو فحسب ذلك الذى أنظر اليه والذى فى نفس الوقت ينظر مثلى الى نفس الموضوعات التى أنظر أنا اليها ويضفى عليها نوعا من الغياب بالنسبة لى - ليس الآخر هو كل ذلك فحسب وانما هو مع كل ذلك وقبل كل ذلك هذا الذى ينظر الى والذى يجعلنى غير منيع لأنه يجعلنى مكشوفاً ومرئياً .

وعن طريق هذا الآخر أعى نفسى بوصفى موضوعا للوعى غير المتأمل *la conscience irréfléchie* . ذلك أننى لا أصبح موضوعا

الا حين أنعكس على ذاتى وأتأملها . أى حين أكون متأملا منعكسا على ذاتى . أما الوعى غير المتأمل فهو وعى بالعالم ، ولا يمكن أن أكون بالنسبة له الا باعتبارى موضوعا من موضوعات العالم . ولكن ها هي ذى نظرة الآخر تغير من الأمر فتجعل منى موضوعا بالنسبة للوعى غير المتأمل . كأن إنن نظرة الآخر قد أدخلت بين الوعى غير المتأمل أى الذى

هو وعى بالعالم - وبين الوعى المتأمل *la conscience reflexive*

أى المنعكس على ذاته - أدخلت بعدا جديدا من أبعاد وجودى . هذا البعد الجديد هو حضورى باعتبارى موضوعا للآخر ، وباعتبارى فرارا من نفسى ذاتها . وهذا يعنى أننى أصبح فجأة ، بسبب وقوع نظرة الآخر

على ، حاصلًا على وجود جديد هو وجودى - لأجل - الآخر ، وواعيًا بهذا الوجود ، أى بنفسى من حيث هى مجرد موضوع واقع تحت نظرة الآخر . وهذا الوجود الذى أكونه يحتفظ بتنوع من الغموض وعدم التحدد بحيث لا أستطيع التكهّن بمعاله أو بما له من إمكانيات ، وذلك لأننى من جهة لا أستطيع معرفة الآخر ، ولأن الآخر من جهة أخرى حر وحرية تتعالى على وجودى بوصف هذا الوجود موضوعاً لحرية الآخر . وبعبارة أدق أن ما فى وجودى - لأجل - الآخر من غموض وعدم تحدد يكشف عن حرية الآخر . وهذا الوجود - لأجل - الآخر هو الذى يحد حريتى : أنه وجود خاص بى ولكنّه متوقف على حرية الآخر . كان هناك بعداً لوجودى أنفصل عنه بنوع من العدم الأصلى - وهذا العدم هو حرية الآخر .

حرية الآخر إذن تغير من مفهوم حريتى . فهى تجرد إمكانياتى ، وأشعر عندئذ أن إمكانيات الآخر تتجاوز إمكانياتى وتتعالى عليها . ونظرة الآخر لا تقتطنى من العالم بل هى تنصب على وأنا فى العالم ، فهو يرانى ، ونحنيا - على - ثقب المفتاح ، . وأى تغير فى وجودى بسبب هذه النظرة يتضمن تغيراً فى إمكانياتى وفى موقفى وفى عالمى وفى الموضوعات التى كانت متركزة حولى . فإمكانياتى ليست إلا احتمالاً فحسب لأن هذه الإمكانيات تحدد بواسطة الآخر . فمثلاً إمكان أن أحاول الاستخفاء فى ركن مظلم يتحدد بما لدى الآخر من إمكان إضاءة الركن . كأن الآخر عو موت لإمكانياتى . وهو كذلك سبب التغير فى موقفى بحيث لا أعود سيّداً للموقف بمجرد أن تقع على نظرتي (١٠) ، بل أصبح موضوعاً لما يضيف على من أحكام دون أن أستطيع معرفة هذه الأحكام أو التصرف حيالها . والمظهر الذى يضيفه ظهور الآخر على موقفى يفر منى لأنه لأجل الآخر ، بحيث أكون كائنًا محروماً من القبرة على الدفاع إزاء حرية الآخر . وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر أنفسنا عبيداً عندما نقراءى للآخر ، وذلك من حيث أن وجودى يعتمد على حرية الآخر التى ليست حريتى والتى هى شرط لوجودى (١١) . بل أن حرية الآخر تضعنى فى حالة من الخطر الدائم وذلك بسبب خوفى من أن يتخذنى الآخر أداة لتحقيق إمكانياته وغاياته التى أجهلها .

L'Etre et le Néant, p. 321-323

Ibid., p. 326.

(١٠)

(١١)

يتضح إذن مما سبق أولا أن نظرة الآخر ، بحسب المنهج الفينومولوجي الذي يقضى بالبداية من الكوجيتو ، تثير من جانبي انفعالات معينة ، وأن هذه الانفعالات ترجع الى الاحساس بالوجود في خطر ازاء حرية الآخر ، أو الى الاحساس بأننى ما أكونه لأجل الآخر ، أو الى الاحساس بأن كل امكانياتى تقلت من يدي وتحدد حسيما يشاء الآخر .

ويتضح ثانيا أن هذه النظرة تسلب منى حريتى ، وذلك لأنها تحجرنى في موجود ، دون أن أستطيع تحديد ما هو هذا الموجود بالنسبة للآخر ، وماذا يصنع الآخر منه ، وما هي الامكنات التى يمنحها له . كائن موجود لا أعرفه ، موضوع حيث لا أعلم ، وفي عالم ليس عالى . وكائن في خطر لا أعرف أى وجه يديره العالم - حيث أكون موجودا - نحو الآخر . (١٢) ومع ذلك فهذا الموجود هو حقيقة أنا ، بمعنى أنه بعد حقيقى من أبعاد وجودى هو وجودى - لأجل - الآخر .

ويتضح ثالثا أن نظرة الآخر ومعاناتى لهذه النظرة لا تحض نزعة للسولبسية فحسب ولكنها تسحقها ، وذلك لأننى ، اذ تقع على نظرة الآخر ، أعانى موضوعيتى الخاصة بى ، وفي هذه المعاناة أعانى ذاتية الآخر - أى فى تحطيم ذاتيتى أنا - الأمر الذى لا أستطيعه اطلاقا أثناء بقاءى ذاتا وهو موضوعا لى . وكذلك أعانى فى نفس الوقت حرية الآخر اللامتناهية . ويلاحظ أن هذه الحرية هي الشئ الوحيد الذى يحد من حريتى ويجمد امكانياتى . أما للعوائق والعقبات المادية فلا يمكنها اطلاقا أن تجمد امكانياتى ولا أن تجعل لها خارجا *un dehors* : فليس بقاءى مثلا في البيت بسبب المطر مثل بقاءى بسبب منعى من الخروج ، اذ في الحالة الأولى أنا الذى أقرر البقاء بعد أن أنظر في عواقب فعلتى ، أى أننى أتجاوز المطر كعائق نحو ذاتى نفسها وأجل منه أداة . أما في الحالة الثانية فامكان خروجى أو بقاءى هو الذى تتجاوزه حرية الآخر الذى يمنعني من الخروج . وكل من الأمر والنهى يتطلب منى اثبات حرية الآخر خلال عبوديتى أنا (١٣) .

ويتضح رابعا ان العلاقة التي يقيمها سارتر بين الأنا والآخر هي علاقة
تكشف عن اتجاه مبتكر . ويتلخص هذا الاتجاه في انقلاب رئيسي لوضع
الأنا والآخر : فقبل سارتر كان الأنا هو الذي يعرف الآخر ، أي أن الأنا
كان هو الوجود الإيجابي الفاعل بينما كان الآخر موضوع الفعل أي
الوجود المنفعل . أما فلسفة سارتر فقد عكست الوضع حينما جعلت
الآخر هو الوجود الذي يرانى أنا أو الوجود الذي أصبح بواسطته
موضوعا . فالآخر هو الكائن الفاعل وأنا هو الوجود المنفعل . وفاعلية
الآخر تكمن في كونه الوجود الذي ينظر الى ، كما أن انفعاليته تكمن في
كوني الوجود المرئي والمكتشف .

ولكن هل تظل العلاقة بين الأنا والآخر بسيطة على هذا النحو ؟
إن الأنا ليس هو الآخر . وبهذا السلب ، الذي تقوم به الأنا نحو ذاتها
عندما أقول « أنا لست الآخر » ، يتأسس وجودي ويظهر الآخر . وبعبارة
أخرى لابد للوعي كي يؤسس وجوده ويجعل الآخر يظهر أن ينفصل
بحرية عن الآخر وينزع نفسه منه ، وذلك بأن يختار نفسه على أنه العدم
الذي هو غير الآخر ، ومن ثمة يرتد الى نفسه . إن هذا الانتزاع نفسه الذي
يؤلف الوجود - لأجل - ذاته هو الذي يجعل ثمة آخر . وليس معنى هذا
أنه يمنح للوجود للآخر ، وإنما يعنى فحسب أنه يعطيه للوجود -
الآخر (١٤) . وهذا النمط الجديد للوجود ، وهو وجود للوعي على نحو
أن - يكون - ما هو - ليس - الآخر être-ce-qui-n'est-pas-autrui
أو الا - يكون - الآخر le-ne-pas-être-autrui ، هذا

النمط لوجود الوعي ، الذي يقاسس بانفصاله عن الآخر ، هو ما يختاره
الوعي باستمرار حتى يمكنه أن يؤسس نفسه . ولذلك فإن حضور الآخر إزاء
الوعي أمر لابد منه حتى يمكن للوعي أن ينفصل عنه فيؤسس نفسه ويشعر
بوجوده (١٥) . ومعنى ذلك كله يمكن إيجازه في قولنا : « إن الأنا ليس
هو الآخر ، أي أن الأنا يسلب أو يخفي ذاته . وقد رأينا من قبل أن الأنا
يسلب ذاته أيضا إزاء موضوعات للعالم وإزاء ماضيه ، أي إزاء الوجود -

L'Être et le Néant, p. 343-344.

(١٤)

Ibid., p. 344.

(١٥)

في - ذاته . وبعبارة أخرى از الأنا ينفصل عن الآخر وعن الأشياء . ولكن انفصال الأنا عن الآخر يختلف اختلافا جوهريا عن انفصال الأنا عن الأشياء ، إذ أن الأشياء تظل محتفظة بطبيعتها الخارجية ، وهي الوجود - في - ذاته ، أما الآخر فالانفصال عنه هو انفصال متبادل . أي أن علاقة السلب الداخلية بين الأنا والآخر هي علاقة متبادلة (١٦) ، بعكس العلاقة بين الأنا والوجود - في - ذاته . فكل من الأنا والآخر يرفض أن يكون هو الآخر . وكل منهما يحاول أن يؤسس ذاته ذاتا بواسطة تأسيس الآخر موضوعا . وكل منهما يحاول أن يجعل نفسه ناظرا فعلا ايجابيا بأن يجعل الآخر منظورا ومرثيا أي موضوعا منفعلا سلبيا . ومعنى ذلك أن الآخر الذي كان ينظر الى ويحد من امكانياتي وحريتي يمكنني أن أستدير اليه وألقى عليه نظرتي بحيث تعود حريتي فتحد من حرته هو . واذا فكان هناك نزاعا وصراعا بين الأنا والآخر . فكل من الأنا والآخر يحاول أن يسلب نفسه وينفصل عن الآخر كي يشعر بذاتيته . وهذا السلب أو النفي المزدوج (١٧) يحطم موضوعية الواحد أو الآخر ، فإن الاثنين ، الأنا والآخر ، لا يمكنهما أن يكونا في نفس الوقت موضوعين لبعضهما البعض .

فالآخر يفصل نفسه عني بأن يجعل نفسه ذاتا واعية بي بحيث أصبح أنا موضوعا له . ولكنني بدوري أفصل نفسي عن الأنا الموضوعي أي ذاتي التي هي موضوع للآخر ، وذلك بمحاولة أن أكون ذاتا وبارتزاز نفسي من الآخر . فانا اذن لا أمسك بالآخر بطريقة مباشرة وانما أدركه بواسطة عدم كوني الأنا الموضوعي الذي ينفصل عنه الآخر كي يجعل من نفسه ذاتا . فانا أرفض نفسي تلك التي يرفضها الآخر ، أي نفي « أرفض نفسي المرفوضة » (١٨) . ومعنى هذا هو أن ذاتي كموضوع مرفوض من الآخر هي للذات التي أرفضها أنا وأعزلها عن نفسي . ولكن هذا الرفض يعني الاقرار بالآخر وبموضوعيتي للآخر . ان اختفاء الأنا المرفوض يعني اختفاء الآخر . فلا بد اذ من قبول موضوعيتي للآخر ، أي لابد من قبول نفسي المرفوضة التي

L'Etre et le Néant, p.344.

(١٦)

Ibid., p. 345.

(١٧)

Ibid., p. 345.

(١٨).

يهجرها كل من الآخر والأنا ولا اختفى الاثنان : الآخر والأنا . وهذا القبول لذي يتم خلال عملية الرفض ، انما هو نتيجة لعدم كوني الآخر . اننى أهرب من الآخر بترك ذاتي للمهجورة ، أى ذاتي - لأجل - الآخر بين يديه . وانفصالي عن الآخر ، وهو الانفصال الذي يكون ذاتي ، هو في بنائه افتراض بأن هذه الذات التي انفصل عنها الآخر بوصفها موضوعا له انما هي خاصة بي . وهي لاشئ غير ذلك . ولهذا فان هذه الذات المهجورة والمرفوضة ، أى هذه الذات التي يفصل كل من الأنا والآخر نفسه عنها كي يجعل من نفسه شخصا مستقلا ، هي معقد صلتى بالآخر ورمز لانفصالنا المطلق في آن واحد .

هذه للذات المرفوضة ، أى هذا الأنا الموضوعي الذي يتأسس بواسطة انفصال الآخر ، والذي يكون وجودي - لأجل - الآخر ، هي جانبي الخارجي ، أو هي بعد من أبعاد وجودي ، وليست صورة قائمة في وعي الآخر . فهي كائن حقيقي ، أو هي وجودي باعتباره شرطا لانيتي *mon ipséité* ازاء الآخر ولانية الآخر لازائي . انها وجودي في الخارج (١٩) . وهذا للوجود في الخارج ولأجل - الآخر يختلف عن وجودي - لأجل - ذاتي ، فأنا لأجل - ذاتي اظل امكانية بحتة ، غير محدودة ، أنفى نفسي الى ما لا نهاية . أما وجودي - لأجل - الآخر فهو وجود منظور من الخارج ، محدود . وهو يختلف كذلك عن الوجود - في - ذاته : انه وجود يتميز بطابع انفعالي . فنحن نعاني وجودنا - للآخر في الخوف والخجل والاعتزاز والغرور . « بل ان هذه المشاعر نفسها ليست الا طريقتنا الانفعالية في معاناة وجودنا لأجل - الآخر ، (٢٠) .

فالخوف هو « الاكتشاف الوجل لموضوعيتي الخالصة البسيطة من حيث تتعداها وتتجاوزها امكانيات ليست امكانياتي » (٢١) . « والخجل هو الشعور بالسقوط الأصلي وليس بسبب ارتكابي هذا الخطأ أو ذلك » (٢٢) . انه يتمثل في احساسى بأنى مكشوف أو عار أمام الآخر . وهذا الادراك

L'Etre et le Néant. p. 346.

(١٩)

Ibid., p. 348.

(٢٠)

Ibid., p. 348.

(٢١)

Ibid., p. 349.

(٢٢)

للعرى هو المعنى الرمزي لسقوط آدم وحواء عقب الخطيئة الأصلية .
وينبغي أن نلاحظ أن ادراك الخجل يعنى ادراكا موحدا لأبعاد ثلاثة في
الوجود : « فأننا أخجل من نفسي إزاء : « آخر » (٢٣) . واختفاء أى بعد
من هذه الأبعاد يعنى اختفاء الخجل . أما الاعتزاز بالنفس (٢٤) فهو
لحساس مزدوج الدلالة : فهو يتضمن انفعال الخجل حيث أدرك الآخر
كذات أكون موضوعا لها ، ولكنه يتضمن كذلك انفعال الكبرياء أو
الغرور ، وذلك لأننى أحاول - دون أن أتوقف عن اعتبار الآخر كذات - أن
أدرك نفسي من حيث اننى موضوع يؤثر في الآخر . ففى مثل هذه
للحالة (٢٥) أتخذ من الصفات التى يضيفها على الآخر حين يصفنى مثلا
بالجمال أو بالقوة - أتخذ من هذه الأوصاف سبيلا للتأثير على الآخر على
نحو سلبى بأن أجعله يحس نحوى بالاعجاب أو بالحب . وبهذا أصابق على
كهنى موضوعا وأتطلب من الآخر - من حيث هو ذلت وبالتالي من حيث هو
حر - أن يشعر بموضوعيتى . وبهذا أيضا أضفى على الصفات التى يخلعها
على الآخر الموضوعية المطلقة . ولكن هذا الشعور الذى أتطلبه من الآخر
يحمل فى نفسه تناقضه : وذلك لأننى إذ أؤكد موضوعيتى وأحاول
أن أتمتع بهذه الموضوعية ، أسعى الى الآخر الذى يحمل مفتاح موضوعيتى ،
وأحاول أن أستولى عليه كى يسلمنى سر وجودى ، وهذا هو الغرور .
فبمقتضى الغرور أحاول أن أستحوذ على الآخر ، وبالتالي أن أجعل منه
موضوعا ، كى أبحث فى صميم هذا الموضوع ، وأكتشف فيه موضوعيتى
الخاصة ، ولكن بمجرد أن أجعل من الآخر موضوعا أكون قد جعلت من نفسى
مجرد صورة فى صميم هذا الآخر الموضوع . وعندئذ يقبذ وهم الفزع
ولا أعود أدرك نفسى فى هذه الصورة التى تصبح من خصائص الآخر
الموضوع .

هذه الحالات الانفعالية : « الخجل والخوف والاعتزاز بالنفس هى ادن
انفعالاتى الأصلية - لأنها ليست الا الطرق المتنوعة التى أعرف بها الآخر
كذات بعيدة المنال . وهذه الانفعالات تطوى فى ذاتها ادراكا لانييتى يمكن

L'Etre et le Néant p. 350.

(٢٣)

Ibid., p. 351.

(٢٤)

Ibid., p. 351 & 448.

(٢٥)

وينبغي أن يكون بمثابة دافع لأن أجعل من الآخر موضوعا ، (٢٦) .
فما هو الآخر باعتباره موضوعا لي ؟

لأنه ليس تجريدا موضوعيا خالصا وإنما هو ينبع أمامي ومعه دلالاته
للخاصة . فهو مركز محسوس حوله عالم بأكمله ، إلا أنه موضوع داخل عالمي ،
أرتبه كغيره من الأدوات الموجودة في العالم بحسب غاياتي وإمكانياتي . أنه
تجاوز ونا أدركه من حيث هو كذلك ولكنني أدركه في نفس الوقت على أنني
أتجاوزه أي باعتباره متجاوزا قدتم لي تجوزه *transcendance transcendée* .
وأنا أستطيع أساسا أن أفسر الآخر كموضوع ولكن لا شيء في موضوعيته يحيل
لي ذاتيته التي هي أساسا وراء المعرفة وخارج العالم وليست شيئا .
وذلك لأن ظهور الآخر كموضوع يعني اختفاء بل إبادة الآخر كذات . فالآخر
كموضوع والآخر كذات ليس بينهما أي حالة ، أي أن الواحد لا يحيل لي
الآخر ولا يكشف عنه . ولكن أهم ما في الأمر هو أن الآخر كموضوع يمكن أن
يتحول إلى ذات ، - وهنا يكمن الخطر ، إذ ليس في وسعي أن أوفق بين
الآخر كذات والآخر كموضوع أو أن أرفض كليهما . وليس في وسعي أن
أبقيه موضوعا على السحوم . إن الوقتي فقط هم موضوعات دائمة .
أما الآخر كموضوع فيظل مصدر خطر بالنسبة لي ، أتوجس منه لأنه قد
يتحول فجأة إلى ذات تنظر لي ، تسلبني عالمي وتسلبني حريتي . لذلك
يهمني أن أسعى دائما للابقاء على الآخر في موضوعيته ، بل إن علاقتي
مع الآخر تقوم أساسا على حيل أحاول بموجبها أن أجعله يظل موضوعا .
إلا أن هذه الحيل - رغم ذلك - لا تجديني شيئا ، إنها لا تقيني خطر
الآخر ولا تجعلني بئامن من نظرتي ، فإن هذه النظرة - نظرة الآخر -
قد تتجه نحوي وتقع على فتنها ركل حيلي وكل محاولاتي ، ويعود الآخر
ذاتا تجعل مني موضوعا في مجال إدراكه . لهذا لا يمكنني أن أطمئن
أو أن أشعر بالدعة حين يكون الآخر موضوعا ، وإنما أظل معه في صراع
دائم : « إن للصراع هو المعنى الأصلي للوجود - لأجل - الآخر » . (٢٧) .

ثانيا : العلاقات بين حرية « الأنا » وحرية الآخر

رأينا أن جوهر العلاقات بين الأنا والآخر هو الصراع . وهذا للصراع يأخذ أنماطا وأشكالا مختلفة لكنها جميعا لا تتيح مجالا لى مخرج وإنما تثقل بالأنا من فشل الى فشل دون أى توقف . وسارتتر فى عرضه لهذا الصراع وفى كشفه عن أنماطه المختلفة يعرض تحليلا دقيقا وعميقا ومتشعبا للكثير من دوافع النشاط الانسانى . ولكن أهم ما فى الأمر هو أن هذا للنشاط الانسانى مهما اختلفت دوافعه إنما يرتد فى نهاية الأمر الى ما يدور بين حرية « الأنا » وحرية « الآخر » من صراع ونزاع .

فقد رأينا أن الآخر واقع لا تبرير له ولا مفر منه ، وأن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر تتمثل فى نزوع كل منهما الى اعتبار الآخر موضوعا وليس ذلتا والى أن يحقق لنفسه بالتالى وجود « الذات » . فكما أحاول أنا للتخلص من قيد الآخر كذلك الآخر يحاول أن يتحرر من قيدي . وكما أحاول أنا أن أستعبد الآخر كذلك يحاول الآخر أن يستعبدنى . ومعنى هذا أن العلاقات بيننا هى علاقات متبادلة . وهى تتضمن مجموعة من المحاولات يلجأ إليها « الأنا » أو « الآخر » للانتصار على حرية الآخر . ولذلك فإن سارتتر يقتصر على دراسة للعلاقة بين الأنا والآخر ، أعنى ابتداء من « الأنا » نحو « الآخر » .

وجود « الآخر » يثير لدى الأنا موقفين متعارضين (١) : فاما أن

(١) ينبغى أن نلاحظ :

أولا : أن هذين الموقفين المتعارضين لايحدثان فى آن واحد وليس يتم أحدهما أولا ثم أحاول بعد ذلك للموقف الثانى ، وإنما فشلت المحاولات التى يتضمنها أحدهما يثير الموقف الآخر - كما سيوضح من هذا الفصل .
وثانيا : أن هذا بالتالى لا يعنى أن ثمة جدلا فى علاقة الأنا بالآخر ، وإنما هى علاقة دائرية ، وذلك لأن كلا من هذه المحاولات يعنى ويتضمن غيرها . وبعبارة أدق « كل منهما موجود فى الأخرى ويسبب موت الأخرى =

(١٢ - فلسفة جان بول سارتتر)

لتجبه الى الآخر بوصفه ذاتا حرة تؤسس وجودى - فى - ذاته وأحاول أن أستولى على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حريته ، وبهذا أكون أنا أساسا لنفسى . وبعبارة أخرى أحاول أن أبتلع تجاوز الآخر دون أن أنزع عنه تميزه بالتجاوز (٢) . وهذا هو الموقف الأول . ولما أن أحاول انكار هذا الوجود الذى يضيفه على الآخر من الخارج ، أى أن استدير نحو الآخر كى أضيفى عليه بدورى الموضوعية بما أن موضوعية الآخر تعنى تحطيم موضوعيتى لأجل الآخر . وبعبارة أخرى أحاول أن أتجاوز تجاوز الآخر (٣) . وهذا هو الموقف الثانى .

فى الموقف الأول أتطلب من الآخر أن لا يعود يستعمل حريته للخاصة كى يفسد وجودى وانما كى يؤسس وجودى . ولذلك فأنا أسعى الى أن أغريه فى تجاوزه وأجعله يبتغينى بملء حريته باعتبارى تحديدا لهذه الحرية . وهذا يعنى اننى أحاول أن أجعل نفسى محبوبا من الآخر ومن ثمة يؤسسنى كنوع من المطلق وكقيمة مطلقة . وفى الموقف الثانى أريد الغاء حرية الآخر بطريقة بسيطة لكى لا يكون ثمة ما أخشاه منها . ولذلك فأنا أسعى الى أن أسجنه فى واقعه العارض وفى جسده . وهذا يعنى اننى أريد امتلاك حريته خلال امتلاكى للكامل لجسده . وهذان للموقفان باعتبارهما محاولات الأنا لحل لشكال وجود الآخر تعنيان أن الأنا ينخرط فى نشاط انسانى معين تجاه الآخر . وتفصيل ذلك يقتضى أن ننظر فى كل موقف على حدة .

أما الموقف الأول : فيعنى أن ينخرط الأنا فى الحب . فمن طريق الحب أحاول تهتل حرية الآخر وامتلاكها باعتبارها حرية . ان حرية الآخر هى ما يفصله عنى وما يجعل منى موضوعا بحيث يتكشف ظاهرى للآخر .

= بحيث لا نستطيع اطلاقا أن نخرج من الدائرة ، (الوجود والعدم ص ٤٣٠ - ص ٤٣١) .

وثالثا : ان ليس هناك اذن ما يبرر البدء بدراسة موقف دون الآخر . ولذلك فان اختيار البدء بأحد الموقفين هو لختيار عسفى كما يقول سارتر (الوجود والعدم ٤٣١) .

L'Etre et le Néant, p. 430.

(٢)

Ibid .p.430.

(٣)

وفي الحب أسعى لامتلاك هذه الحرية (٤) فأتطلب من الشخص الذي أحبه أن يوجد فحسب ليختارني كموضوع ، فان هذا يعنى أن وجودى يستمد كيانه من الآخر . بذلك لا يكون وجودى مجرد واقع *de facto* فائض عن الوجود *de trop* . (٥) بل أشعر بأنه وجود مبرر *de jure* وأنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر برمتها . وبعبارة أخرى ان جوهر الحب هو رغبتى وشروعى لأن تكون محبوبا من الآخر . ومعنى هذا هو أنني أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر - لا أن أحيله الى شيء ، بل أن أصبح أنا شيئا لهذا الفاعل الحر ليختارنى بملء حريته . واذن فالمثل الأعلى الذى يصبو اليه من يحب هو أن يكون مختارا بحرية من محبوبه . عندئذ يشعر بحرية الآخر وبأنه يمتلك هذه الحرية ويشعر كذلك بأن وجوده ضرورى لمن يحب وبأن حاجة الآخر اليه تكسب حياته معنى وتضفى على وجوده تبريرا . كأن ان غاية الحب هى استيلاء المحب على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية . ان حرية الآخر هى ما يؤسس موضوعيتى وماهيتى فاذا استطعت أن أمتلك هذه الحرية فاننى أصبح أساسا خالصا لذاتى وتبريرا لها .

تلك أنى هى غاية الحب - فكيف يحاول المحب تحقيق هذه الغاية ؟ يسعى المحب لتحقيق هذه الغاية بأن يجعل ذاته موضوعا جديرا بأن يغرى الشخص المحبوب ، أى موضوعا جديرا بأن يسحر المحبوب ، بحيث يحل مكان العالم كله ويساوى لديه للعالم كله . وهنا يأتى فى مفهوم سارتر دور اللغة . ذلك أن اللغة ليست ظاهرة تنضاف على الوجود - لأجل - الآخر ،

(٤) امتلاك حرية الآخر خلال الحب يعنى لدى سارتر امتلاكها مع بقائها حرية (الوجود والعدم ص ٤٣٤) . ولذلك فان العاشق لا يبغى استعباد معشوقه بل يأبى ذلك . ولكنه من جهة أخرى يأبى أيضا أن تظل حرية الآخر غير خاضعة له . وهذا يفسر لنا أولا احساس الغيرة الذى يشعر به العاشق طالما يشعر بأن المعشوق لازال يملك حريته ، ويفسر لنا ثانيا ضيق الزوج لأن الزواج بعد كل شيء هو خضوع الزوجة بقوة القانون أو هو امتلاك الزوج لحرية الزوجة امتلاكا قانونيا بينما الحب هو اختيار متجدد ومستمر . ويوضح لنا سارتر هذه الأفكار باقتباسات رائعة من الأدب الفرنسى وبالعبارات المستخدمة بين المحبين فى الحياة العامة (الوجود والعدم ٤٣٤) .

وانما هي أساسا الوجود - لأجل - الآخر ، فان ظهور الآخر باعتباره نظرة تنصب على الأنا يجعل اللغة تظهر باعتبارها نفس وجود الأنا كموضوع ازاء الآخر . وليس يقصد باللغة النطق فحسب وانما أيضا جميع مظاهر للتعبير (٦) سواء أكانت بالكلام أم بالإشارة أم بالتزيين والتبرج ، كما أنه ليس هناك أى صيغة لاغراء الآخر سوى اللغة بهذا المعنى للواسع . فعن طريق اللغة يقدم للحب أحسن الوعود لأن يلبي رغبات المحبوب . ولكنه لا يدرى كيف سيأخذ الآخر المحبوب لغته وكيف سيفسرها . فاللغة أيضا مثل الجسد لها ظاهر مغلق دون الأنا .

في الحب اذن يسعى الأنا لأن يغيري الآخر وأن يسحره . وهو يستخدم في هذه المحاولة اللغة بمعناها الواسع وبجميع مظاهرها ، ويحاول أن يكون موضوعا جديرا باغراء الآخر . وهنا نتساءل هل يمكن للأنا أن يصيب في هذه المحاولة أى نجاح وأن يلاشى بالتالى ما بين حرية الأنا وحرية الآخر من صراع ونزاع ؟ ان الحب هو في جوهره ليس الا رغبة من جانب المحب لأن يكون هو نفسه محبوبا من الطرفين : الأنا والآخر . وهنا ينعقد التناقض مرة ثانية قاضيا بالفشل على هذه المحاولة لحل الصراع بين الأنا والآخر . فالآخر لا يستطيع أن يحبني باعتباري موضوعا وانما يستطيع فحسب ان يحبني باعتباري ذاتا . وهذا يعني أن على حرية الآخر أن تتجه الى حريتي الخاصة . وهو لكي يفعل ذلك ينبغي أن يجعل نفسه موضوعا لي - موضوعا يكون لي بمثابة للعالم كله ويستطيع اغرائي . فالآخر كذلك لكي يمكنه أن يحبني ، ينبغي أن تستغرقه الرغبة في أن يكون محبوبا مني . كان اذن ما أرتقه وسعيت اليه هو أن تجعل مني ذات الآخر موضوعا مطلقا بينما كل ما حصلت عليه هو أن ذات الآخر قد أحالتني الى ذاتيتي الخاصة . وبمجرد أن تحققت رغبتي الأولى ، أى بمجرد حصولي على أن أكون محبوبا ، فان الآخر الذي يحبني يكون قد فقد قدرته على أن يبررني وأن يؤسسنى . فهو يشعرني بالتالى بأني ذات ولست موضوعا ويحيلني الى واجبي بأن أجعل نفسي موجودا لأجل ذاتي . هكذا حاولت أن أكون موضوعا للآخر ، وهكذا لم يكن لمحاولتي أية جدوى ، فان الآخر قد أحالتني الى ذاتيتي غير القابلة

• للتبرير (٧) •

وبعبارة أخرى ان كلا من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوع انغراء للآخر ، ويتطلب أن يوجد الآخر فحسب من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع • وذلك لأن فعل الحب هو في جوهره شروع لأن يجعل المرء ذاته محبوبا • ولتحقيق هذه الغاية ينبغي على المحب أن يخفض العالم الى الشخص المحبوب والى نفسه وأن يجعل وجود الآخر قائما فحسب لكي يؤسس موضوعية الأنا ، بذلك يعطيه الآخر أعنا وتبريرا لوجوده في ذاتيته ، ويكون الأنا للآخر قيمة مطلقة والعالم بأجمعه • ولكن تحقيق هذه الغاية يعنى بالتالى أن الحب يظل واعيا لصفته كفاعل بينما الآخر لا يتنبه لذلك • وبما أن الحب هو شروع متبادل من الطرفين فان الآخر كذلك يسعى لتحقيق نفس الهدف ، فيحاول أن يجعل منى ذاتا تختاره هو كشيء أو كموضوع • واذن فكل من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوعا يمتلكه الآخر • وهذا بالذات هو منشأ للتناقض الذى يقضى بالفشل على هذه المحاولة ، فان كلا من محاولة الأنا أو الآخر تتضمن وتعنى تحطيم محاولة الآخر • هذا الفشل « وما يصاحبه من غضب ، هو الذى يجعل الأنا أو الآخر ينحرف الى المازوكية حيث يحاول أن يوضح objectiver نفسه بعنف ، بل أن يؤذى نفسه ويشوهها أمام الآخر حتى يأسر انتباهه ويملاأ أفقه •

اذن فالمازوكية هى محاولة أخرى يلجأ اليها الأنا بعد فشل المحاولة الأولى ، أى محاولة الحب ، لفض النزاع بين حرية الأنا وحرية الآخر • وفي هذه المحاولة الثانية ، أى فى المازوكية ، يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ، ويستخدم فى هذه المحاولة حريته لأن يسلب الحرية من نفسه • ان الأنا يسعى بذلك الى تلمس اللذة فى التنازل عن حريته ازاء خصم يربده الأنا حرا ، ويحاول أن يشعر بأن الآخر يسوده ويقهره ويتسلط عليه - عندئذ يلتذ باحساسه بانعجوبة التى يفرضها عليه الآخر • ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ الى حرية الآخر لتجعل منه موضوعا أو « وجودا - فى - ذاته » • فالأمر هنا مقروك للآخر لكي يجعل الأنا يوجد • ولكن هل يمكن للأنا تحقيق هذه الغاية ؟

ان هذا المحاولة هي كسابقتها مقضى عليها بالفشل ، أو هي تحمل في طياتها فشلها . وذلك لأن الأنا اذ يسعى لأن يجعل نفسه شيئاً بالنسبة للآخر فهو يستعمل حريته الخاصة كذات حرة ، ومن ثم فان المحاولة التي يبذلها لأن يصبح موضوعاً تحيله بالتالي الى ذات . وبعبارة أخرى ان الأنا يستطيع أن يصبح موضوعاً بالنسبة للآخر ، ولكن لاتمام ذلك لا يمكن أن يكون الأنا موضوعاً بالنسبة لذاته ، لأنه سيظل واعياً بمحاولته لجعل نفسه موضوعاً للآخر . وهو يذهب الى أبعد من ذلك فيستعمل الآخر كأداة أو وسيلة لكي يصل الى غايته . وهذا هو ما يعرضه من جديد على الآخر كذات ازاء موضوع . فالمازوكية هي ان فشل من الأساس ، (٨) .

الفشل ان هو مصير هذه المحاولات جميعها . حقيقة أن المازوكية يمكن اعتبارها من وجهة النظر الأنطولوجية محاولة أقل طموحاً من محاولة الحب ، اذ في المازوكية تسعى الذات لانكار ذاتيتها الخاصة بينما في الحب تطمح لأن تبررها باعتبارها ذاتاً عن طريق كونها موضوعاً لأجل الآخر . ولكن كلتا المحاولتين ترمى الى الائتلاف بين حرية الأنا وحرية الآخر وكلتا المحاولتين مقضى عليها بالفشل . وهذا يعنى أن الموقف الأول وما يتضمنه من محاولة ادراك الآخر في حريته مقضى عليه بالفشل . لننظر ان في **الموقف الثانى** .

ولنلاحظ أولاً أن هذا لا يعنى أن أحد الموقفين هو أول وأن الآخر هو ثان ، فان كليهما موقف أصلى تتخذه الذات ازاء الآخر ، أو هو رد فعل أساسى للوجود - لأجل - الآخر (٩) . ولكن لفخاق أحد الموقفين يتيح مجالاً لمحاولة الموقف الثانى . في الموقف الأول حاولت أن أتمثل *m'assimiler* وعى الآخر وحرية بواسطة كونى موضوعاً له وانتهت بى هذه المحاولة - في مختلف الحيل التي لصطنعتها - الى الفشل والافخاق . وفي الموقف الثانى أحاول أن أستدير بمحض حريتى نحو الآخر وأن أنظر إليه أى أنا أنظر نظرتة . ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه في حريته الخاصة ويحاول من صميم هذه الحرية أن يواجه حرية الآخر . فالغاية هنا هي أن يقوم الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر دون أن يقضى على

احدى الحريتين ، وبحيث يبقى بالتالى كل من الانا والآخر ذاتا فاعلة حرة . ولكن هذه الغاية لا تتحقق أبدا : ان الانا اذ يوطد حريته ازاء الآخر انما يجعل بذلك من الآخر مجرد موضوع ، ويفقده بالتالى كل حريته وكل فاعليته التى كانت تجعل من الانا موضوعا . فالغاية هنا تنطوى على تناقض يقضى بامتناعها .

وتفصيل ذلك بلغة سارتر نفسه كما يلى : « اننى أصوب نظرتى بدورى على الآخر الذى ينظر الى . ولكن النظرة لا يمكن ان تنظر الى نفسها : فبمجرد ما أنظر نحو النظرة فانها تختفى ولا أعود أرى أعينا . فى هذه اللحظة يصبح الآخر موجودا امتلكه ويدرك حريتى . يبدو أن هدفى قد تحقق ما دمت امتلك الموجود الذى لديه سر موضوعيتى واستطيع أن أجعله يعانى حريتى بآلف طريقة . ولكن فى الحقيقة كل شىء قد انخسف ، لأن الموجود الذى يبقى لى بين يدى هو الآخر - موضوع - وهو باعتباره موضوعا ، قد فقد سر وجودى كموضوع ، وهو حاصل على صورة لى خالصة وبسيطة ، ليست شيئا آخر سوى واحدة من عواطفه الموضوعية التى لم تعد تؤثر فى . وإذا كان هو يعانى نتائج حريتى وكنت أنا أستطيع أن أؤثر فى وجوده بآلف طريقة واتجاوز امكانياته بجميع امكانياتى ، فان ذلك باعتباره موضوعا فى العالم . وبهذا الاعتبار فهو عاجز فى هذه الحالة عن الاعتراف بحريتى ان حرية املى كاملة لأننى سميت لامتلاك حرية الآخر ولكنى أدركت فجأة اننى لا أستطيع أن أؤثر فى الآخر الا من حيث ان هذه الحرية قد انخسفت تحت نظرتى ، (١٠) » .

غاية الصراع اذن - وهى اظهار للفراع بين حريتين متواجهتين من حيث هما حرية - هى غاية مستحيلة يقضى تناقضها بامتناعها . ولكن الانا لا يقف عند هذا الحد ، انه لا يركن الى هذه الخيبة ولا يستكين الى اليأس ، وانما يتخذ من فشله نفسه دافعا الى المحاولات التالية وحافزا على اصطناع الحيل المختلفة والتكتيكات المتباينة للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد . فمن طريق هذه الحيل يحاول الانا ان يحصل على حرية

L'Etre et le Néant, p. 448.

Ibid., p. 448.

الآخر ، باعتبارها حرية كما في الموقف الأول الذي انتهى الى الفشل ، وانما بمحاولة انقاصها وخفضها الى مجرد جسد . أى بمحاولة الأنا لأن يديق engluer حرية الآخر في جسد الآخر وفي واقعه للبارض . وبعبارة أخرى يسعى الأنا في عذد المحاولة لأن يوقع الآخر في شرك هو جسد الآخر ، وليس جسده هو أى جسد الأنا . والحيل التي يعرضها سارتر في هذا الموقف ويفصل فيها القول هي اللامبالاة والرغبة والسادية والكراهية . فهذه كلها وسائل يلجأ إليها الأنا باعتباره ذاتا ليحرك الآخر باعتباره موضوعا .

فن طريق اللامبالاة بالآخر l'indifference envers autrui

يحاول الأنا أن يوضع objectiver الآخر . فالأنا في هذه الحالة يرد أخرى يسعى الأنا في هذه المحاولة لأن يوقع الآخر في شرك هو جسد الآخر ، ذاته بنوع من السولبسية العملية . عندئذ يتصرف كما لو كان وحيدا في العالم يتعامل مع موضوعات ووظائف وأدوات ، أعنى أن الأنا يأخذ الآخرين الذين يقابلهم ، في قدراتهم الوظيفية فحسب ، باعتبار الحمال ليس الا وظيفة الحمل ، وللخادم في المقهى ليس الا وظيفة تقديم الطلبات ، والمضبان في القرام ليس الا وظيفة صرف التذكرة وتحصيل الأجرة ، وهكذا ينتكر ضمنا وجودهم للفردى كأشخاص . يقول سارتر : « المس للناس كما المس للجدران وأتجنبهم كما أتجنب للعوائق » ، وحرمتهم الموضوعية لا قيام لها في نظري الا بنسبة خصومتهم نحوى leur coefficient d'adversité .

بل انني لا أقصر أنهم يستطيعون النظر لى ، (١٤) . بذلك أشعر لا بالخياء الخجل ، إنما أكون بعكس ذلك في حالة من الهناء والراحة l'aisance .

هذه المحاولة أيضا مقضى عليها بالفشل لأنها كجميع المحاولات السابقة تتضمن احباط نفسها . وذلك لأن الأنا اذ يهمل الآخر فانه يدعى لنفسه بأنه غير مرئى ، ولا يستطيع بالتالى أن يتخذ لنفسه أى تصرف دفاعى اذ ما انصبت عليه نظرة الآخر . ان نظرة الآخر يمكن في أى لحظة أن تنصب على فتحطم اتخذاعى بفكرة انغزالى ، واهمالى للآخر يعنى أنني لا أحاول أن أحمى نفسى ازاء الخطر من التعرض لحرية الآخر . هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ان اللامبالاة تعنى أننى لا أقدر وجود الآخر كذات حرة . ان الآخر من حيث هو نظرة ملقاة على يختفى ، ويختفى بالتالى وجودى كموضوع له . اننى أصبح فحسب ذاتا لا مبررة ، وينحصر وجودى فى هذا السعى الدائب نحو « الوجود » فى - ذاته - ولأجل - ذاته ، الذى لا سبيل الى بلوغه . اننى أظن ان ذاتا حرة لامبررة ولا أحاول أن استخدم حرية الآخر - لأن الآخر قد اختفى - لأكمل وجودى الخاص ولأعطى لى نفسى تبريرى الخاص بوجدودى .

واذن فهذا السعى من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع ان يحقق هدفه ، وينتهى بمقتضى ما فيه من تناقض الى الفشل . وهذا الفشل هو ما يفسح بالتالى مجالا لمحاولة أخرى يكون فيها العدوان أشد وأقوى . فى هذه المحاولة الأخرى يسعى الأنا ، لا الى مجرد تجاهل حرية الآخر ، وانما الى أن يأسرها ويستحوذ عليها ، وقد يقتضى ذلك منه أن يحاول ملاشاتها . والصيغة التى تتم خلالها هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية (١٢) . فمن طريق الرغبة الجنسية يسعى الأنا الى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حريته ، والى أن يمتلك هذا الجسد ، فيكون قد امتلك ضمنا حرية الآخر . ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول الأنا - عن طريق التماس المادى - أن يجرد الآخر من ذاكرته ومن مهمته الاجتماعية ، بحيث يشعر الآخر أن حريته ، التى كانت تفيض حوله ، قد حلت فى جسده ، وكأنما هو حبيس فى نطاق هذا الجسد مسحور به ، وبحيث يشعر الأنا أن الآخر قد استسلم له ، وبأن حريته - أى حرية الآخر - قد أصبحت عاجزة عن أن تفيض أو تقلت ، فهى قد تماسكت وتجمدت فى جسده . هذه - عند سارتر - هى غاية الرغبة وهدفها . الا أن الرغبة تنتهى - كغيرها من المحاولات السابقة - وبمقتضى ما تقتضيه من تناقض - الى الإحباط والفشل . وعندها يلتقى بها محاولة أخرى هى السادية كما التقت عند فشل الحب محاولة المازوكية . فالسادية هى المجال الذى يفيض اليه فشل الرغبة . وكلا الموقفين ، السادى

(١٢) راجع دراستنا التفصيلية لكل من الرغبة والسادية فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٤ .

والجنسى ، يسعى الى هدف واحد هو أن يطابق الأنا بين حرية الآخر وجسده أى جسد الآخر وأن يمتلك هذه الحرية المتجسدة . الا أن السادية تسعى الى تحقيق هذا الهدف دون أن يفقد الأنا حرّيته الخاصة به . ومن هنا كان التجاء الأنا الى استخدام جسد الآخر كأداة وكموضوع فى نفس الوقت والى استعمال العنف والتعذيب . انه يستخدم جسد الآخر كأداة حتى لا يلجا الأنا الى جسده الخاص به وحتى لا يفقد بالتالى حرّيته . وهو يعذب الآخر ويذله حتى يجعل منه شيئاً بذيئاً لا يثير لدى الأنا رغبته ولا يفقده بالتالى حرّيته .

ان ما يسعى اليه الأنا السادى ليس هو الغاء حرية الآخر الذى يعذبه الأنا بسلوكه السادى ، وانما يرمى ، بعكس ذلك ، الى جعل هذه الحرية تتطابق بحرية مع الجسد المعذب . ولذلك فان لذة السادى تكمن فى خضوع فريسته أو لبائها ، اذ أن الإباء أو الخضوع بعد كل شئ انما هو فعل تلقائى يتم اختيارياً ، أى يتم بحرية الآخر الذى يقع عليه التعذيب ، ويظهر حقيقته الانسانية أى كوعى حر . ان الآخر هو الذى يقرر بحريته اللحظة التى يقدر فيها أن ألم التعذيب لم يعد يحتمل . وهنا تكمن لذة الأنا السادى الذى يوقع التعذيب ، فهو يلتذ من هذا الموقف المتناقض والمزدوج الدلالة ، اذ من جهة هو الذى بتعذيبه للآخر يحتم عليه الخضوع ، ومن جهة أخرى هذا الخضوع المحتوم يتم بحرية الآخر وقبوله . فهذه الحتمية والحرية أو بعبارة أخرى هذا الاقتناع بواسطة العنف ، هو ما يحاول الانسان السادى أن يحققه وأن يلتذ به . ولكن هذا الموقف ذاته ، بما يتضمنه من تناقض ، يقضى على هدف الأنا السادى ، لأن غاية هذا الأخير كانت فى أن يمسك الآخر باعتباره حراً متلبساً بالحرية ، أى أن يستولى على صميم حرية الآخر ، بينما لم يبق له التعذيب من الآخر الا شيئاً معذباً مأخوذاً تحطمت حرّيته ، أو لحماً بذيئاً كأنه شئ ساكن خال من الحرية .

واذن فجميع هذه المحاولات تحمل فى طياتها تناقضها وبالتالي دسّنها ولحباطها ، بحيث تظل العلامة بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر فى صراع مستمر . حقيقة أن اتجاهات الأنا الممكنة تجاه الآخر لا يمكن أن ترد جميعها الى هذه التنوعات التى أوردنا بعضها فى الموقفين بما يتضمن كل منهما من حيل ومواقف ، ولكن كل سلوك الناس ، بكل ما فيه من

تعتقدات ، ليس في الواقع عند سارتر الا اعمالا لاتجاعي الحب والرغبة وكذلك لاتجاه الكراهية ، بمعنى ان اشكال السلوك الانساني ، مهما اختلف مظهرها ، فهي تتضمن دلخها بصفة عامة نمطا من انماط الصراع .
وجميع اشكال الصراع او جميع اتجاهات الأنا الأصلية ازاء الآخر مقضى عليها بالفشل وبأن تتحرك في دائرة من الاحباط المستمر ، وفي نفس الوقت يكون كل شكل منها مستبثرا ومنميا لشكل آخر دون أن يصل اطلاقا الى تحقيق ما يهدف اليه أي مرماه الأسمى . فالأنا كما رأينا يسعى باعتباره ذاتا لامتلاك الآخر كذات أيضا . وفي هذا السعى اذا ظهر الأنا كذات تجهد الآخر وأصبح موضوعا . والعكس صحيح بمعنى أن ظهور الآخر كذات يعنى أن يتحول الأنا الى موضوع عاجز عن الامساك بالآخر . وهكذا لا يمكن للأنا أن يتخذ موقفا ثابتا ازاء الآخر الا اذا استطاع أن ينكشف كذات وكموضوع في نفس الوقت ، الأمر الذي هو أساسيا مستحيل . واذن « فالآخر بعيد المنال أساسيا : فهو يفر منى عندما أسعى اليه ويمتلكنى عندما أفر منه » (١٣) .

لا يمكن ان حرية الأنا أو حرية الآخر أن تظلا في آن واحد قائمتين كل منهما لزاء الأخرى بوصفها حرية . وأى أخلاق تحاول أن تحترم حرية الآخر احتراما كاملا لا يمكنها أن تصيب في ذلك أي نجاح ، لأن نفس وجود الأنا يفرض حدا على حرية الآخر ، وأى مشروع من مشاريع الأنا يحقق هذا الحد ، أى يحد من حرية الآخر . مثال ذلك اذا حاولت أن أحيط الآخر بالتسامح فهذه المحاولة نفسها تمنى أننى أجبر الآخر على أن يعيش في عالم متسامح ، وأن أحرمه بالتالى من فرصة اثناء الخصائص والصفات التى يتطلبها عالم غير متسامح . كذلك في التربية يتم الاعتداء على حرية الآخرين ، فنحن عندما يوكل إلينا تربية غيرنا نختار لهم أسسا وقيما يربون في ظلها، وليس لاختيارنا الحرية لهم الا حدا من حريتهم : واذن فوجود الأنا هو في ذاته ، أيا كان سلوكه ، تحديد لحرية الآخر . وعلى ذلك فان احترام حرية الآخر هو قبل لا معنى له : حتى في حالة تصميمنا على احترام هذه الحرية فان كل موقف نتخذه ازاء الآخر سيكون عندئذ اغتصابا لهذه الحرية التى ندعى أننا

نحترمها ، (١٤) . ولا يغير من الأمر لجوء الأنا الى الانتحار (١٥) . فالانتحار بعد كل شيء هو فعل يقوم به الأنا ويتم كغيره من أفعال الأنا في عالم يوجد فيه آخرون . فهو إذن لا يغير من الموقف الأصلي القائم بين الأنا والآخر الذي يتضمن اعتداء من جانب أحدهما على حرية الآخر .

ومن هذا الموقف الأصلي تتخذ فكرة الذنب أو الخطيئة جذورها . فكما رأينا الخجل هو خجل إزاء الآخر كذلك يكون الذنب ، فالشعور به هو شعور بالذنب إزاء الآخر . والأنا يعاني هذا الشعور أولا حينما يقع تحت نظرة الآخر ويعاني وبالتالي انكشافه أو عريه إزاء الآخر كأنه سقوط *déchéance* (١٦) . وثانيا عندما ينظر الأنا بدوره الى الآخر، فان مجرد محاولة الأنا تأكيد ذاته تجعل من الآخر موضوعا وأداة وتسبب بالتسالي للآخر اغترابا أو استلابا *aléanation* . وإذن فالخطيئة الأصلية هي الأصل الذي ينتج عنه بزوغ الأنا أو ظهوره في العالم الذي يوجد فيه آخرون (١٧) .

L'Etre et le Néant, p. 480.

(١٤)

(١٥) تتضح فكرة الانتحار اذ قارنا بين الانتحار واللامبالاة ، فكلا الموقفين في علاقة الأنا بالآخر يعنى أن أحدهما بوصفه حرية لا يوجد بالنسبة للآخر . وبالتالي لا يمكن أن تظل الخريتان خالصتين نون أن تؤثر كل منهما في الأخرى أى دون أن تكون كل منهما جدا للأخرى . (١٦) وهذا عند سارتر هو معنى السقوط كما يرد في التوراة ، فقبل ارتكاب الخطيئة « كانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان ، (الكتاب المقدس - سفر التكوين : الأصحاح الثاني ، عدد ٢٥) . ولكن آدم وحواء ارتكبا للخطيئة . « فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان » (سفر التكوين : الأصحاح الثاني ، عدد ٧) .

(١٧) هنا يلتقى سارتر بصدد هذه الفكرة مع المسيحية ، فالمسيحية ترى أن الخطيئة الأصلية هي الأصل الذي ترتب عليه بزوغ الأنا في العالم الذي يوجد فيه الآخرون ، وهذا البزوغ هو نتيجة للخطيئة الأصلية . وسارتر يذهب الى نفس هذه الفكرة صراحة حين يقول : « ان معزفة آدم وحواء لكونتهما عريانين كانت بعد الخطيئة الأصلية ، (الوجود والعدم ص ٣٤٩) . ولكن سارتر يعود في نص آخر فيقول : « ... الخطيئة الأصلية هي بزوغى في عالم يوجد فيه الآخر ... » (الوجود والعدم ص ٤٨١) . كان الخطيئة الأصلية لا ينتج عنها البزوغ وإنما هي تساوى في جوهرها البزوغ عينه ، وكان هذا البزوغ ليس نتيجة لها وإنما هو عين الخطيئة .

وأيا ما كانت علاقة الأنا بالآخرين فهي ليست الا تنوعات تقوم على هذا الأساس الأصلي وهو ذنب الأنا وخطيئته . وهذا الذنب يصاحبه احساس بالعجز عن اصلاحه أو الافادة منه . فالعلاقة بين الأنا والآخر تظل على هذا الأساس في محاولات يائسة تقضى جميعها الى الفشل ويسلم كل موقف منها الى موقف آخر جون أن تشجع في التوفيق بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر . وعندئذ - أى في نهاية هذه المحاولات اليائسة - يقرر الأنا فجأة أن يتخلص من الآخر ويسعى بالتالى الى تحقيق هذا الهدف وذلك بأن يسعى الى موته والى قتله - وهذه هي الكراهية la haine .

في الكراهية اذن يسعى الأنا لليائس الى التخلص من الآخر ، هكذا فعل بول هيلبرت Paul Hilbert في قصة ايروسترات Erostrate من مجموعة الجدار Le Mur (١٨) . وهكذا فعلت استيل Estelle في مسرحية جلسة سرية Huis Clos (١٩) . فكلاهما يريد أن يتخلص من الآخرين وأن يعيش في عالم خال من الآخرين ، وكلاهما كان يسعى الى أن يستعيد حريته بأن يلاشى حرية غيره عن طريق القتل وتحطيم الآخر تحطيمًا كاملاً . بهذا - أى بالتخلص من الآخر - يتخلص الأنا من جانبيه الخارجى الذى لا منال له ، أى من وجوده - كموضوع - لأجل - الآخر Son insaisissable être-objet-pour-l'autre .

والكراهية بهذا المعنى يمكن اعتبارها نوعاً من موقف اللامبالاة أو نمطاً جديداً من اللامبالاة ، لكنه ثمط أكثر أثراً وفعالية بحيث يعيش الأنا منفرداً . وذلك أن الأنا لذ يكره الآخر فهو لا يكره فيه صفة أو ميزة كرهية ، وإنما يكره تجاوز الآخر ، أى ذاتية الآخر التى تؤذى الأنا ، لأنها تجعل منه موضوعاً ، وللتى لا يمكن للوصول اليها أو امتلاكها . ولذلك فهو يسعى لأن يتخلص من هذا الآخر لكي يبقى الأنا مجرد وجود - لأجل - ذاته ، أى - على نحو ما راينا في الفصل الثانى - مجرد ملاشاة حرة لذاته . فهل يمكن للأنا أن يحقق لنفسه هذه الغاية ؟

للكرامية مرصودة أيضا للفشل وتحمل في طياتها تناقضها كغيرها من مواقف الأنا السابقة . وذلك أولا لأن الكرامية لا يمكنها أن تلاشى الآخرين جميعهم رغم أن هذا هو غايتها . فالآخر الذي يكرمه الأنا إنما يمثل الآخرين جميعهم . وبالتالي فإن مشروع الأنا لأن يلغى الآخر هو مشروع ل إلغاء الآخر بصفة عامة أي الآخرين جميعهم حتى يستعيد الأنا حريته كموجود - لأجل - ذاته لا كموجود - لأجل - الآخرين . ولكن هنا - أي في هذا المشروع - يكمن فشل الكرامية ، ذلك لأنه ليس في إمكان الكاره أن يلاشى جميع الآخرين . ففي قصة ابيروسترات كان هناك آخرون احاطوا بالقاتل في المقهى بشارع أوديسا (٢٠) .

ولذا افترضنا جدلا إمكان تحقيق هذا المشروع ، أي ملاشاة الآخرين جميعهم ، فإن الفشل مع ذلك يكمن في تناقض هذا المشروع ويظهر من جوانب أخرى . وتفصيل ذلك أن ملاشاة الآخرين هي انتصار لشعور الكرامية لدى الأنا ، وهي تغنى بالتالي لحرارك الأنا إدراكا صريحا بأن الآخر سبق أن كان موجودا ثم انتصر عليه الأنا وأزاله - ومعنى أن الآخر كان موجودا هو أن الأنا كان موجودا لأجل الآخر . وهذا البعد من أبعاد وجود الأنا قد تحقق في الماضي وأصبح بالتالي بعدا لا علاج له في الحاضر . فالأنا لا يستطيع أن يجعل الآخر كأن لم يكن . ان الأنا يستطيع فحسب أن يتخلص من الآخر في الحاضر والمستقبل ، أما في الماضي فمحال لأنه تم وانتهى بحيث يستحيل استعادته ، بل ان الأنا في هذه الحالة ولهذا السبب قد فقد كل أمل في أن يغير من وجوده - لأجل - الآخر ، فإن هذا الوجود قد تجبر بواسطة موت الآخر . « فموت الآخر يجعل منى موضوعا لا غير ، مثل موتى أنا تماما ، (٢١) . وهذا هو معنى كلمات ايجست Egisthe الصارمة لأهالي أرجوس Argos في مسرحية الذباب (٢٢) : « ألا تعلمون ان الموتى لا يرحمون ؟ ... لقد أصبح الموتى وكأنهم لم يكونوا ... ولذلك كانوا رقباء أمناء على آثامكم لا يدركهم الفساد » . وهذا أيضا

Le Mur (Erostrate), p. 88 & 89. (٢٠)

L'Etre et le Néant, p. 483. (٢١)

(٢٢) الذباب ، الفصل الثاني ، اللوحة الأولى ، المنظر الثاني ص ٤٨ .

Les Mouches, Acte II, Tableau 1, Scène II.

هو معنى للحزن الذى يشعر به الابن اذا مات أبوه غاضبا منه أو عاتبا عليه أو لاثما له .

واذن فالكراهية وشروع التخلص من الآخر لا يمكن أن يتحقق ، وأن يسترجع الأنا بالتالى السولبسية بما فيها من براءة مفقودة - وهكذا يظل الأنا مطاردا من الماضى ، وتحقق للكراهية بالتالى .

والكراهية أيضا تخفق من جانب آخر ، وذلك لأن الأنا باعتباره وعيا هو مشروع ممتد في المستقبل ، وهذا المشروع لا يتم الا بوجود آخرين ، ولذلك لا يمكن للأنا أن يتخلص من هؤلاء الآخرين لأنه في حاجة اليهم . فشروعه إذن متناقض أو فاشل . وهذا التناقض هو الذى نجده مثلا في قصة ايريسترات ، فمشروع هيلبرت هو أن يكون مشهورا - أى مشهورا ازاء الآخرين الذين يريد أن يقتلهم ، ويريد مع ذلك ورغم ذلك بقاءهم من أجل مشاريعه الشخصية . ولذلك لم يقتل نفسه بالرصاصة التى أبقاها لهذا الغرض ، وانما آثر أن يستسلم للآخرين ، لأنه أراد أن يعرف ما سوف يقوله الناس عنه . وبعبارة موجزة انه مرتبط بالآخرين الذين يريد أن يتخلص منهم .

الكراهية إذن ، مثل الموقف السابقة ، تنتهى بالفشل والاحباط .
لنها كما رأينا آخر ما يلجأ اليه الأنا في يأسه من الاقتراب من حرية الآخر وهى بدورها ترده الى اليأس والفشل . فماذا يصنع بعد ذلك ؟ ان التراجع عما في الكراهية من خصب لا يفضى الا الى الانسحاب ثانية الى دائرة الاحباط التى حاول الأنا عبثا أن يتخلص منها . واذن فدائرة الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائمة مستمرة ، ولا يملك الأنا الا أن يدخل في الدائرة وأن يترك نفسه يتخبط بغير تحديد من موقف الى آخر من الموقنين الأساسيين ، (٢٣) .

هذا الصراع يتمثل بصورة عينية قوية رائعة في مسرحية ستاندر « جلسة سرية . Huis Clos » ، والمسرحية كلها تعرض مواقف فلسفية معينة وتؤكد بصورة رائعة معنى الوجود - لأجل - الآخر ومعنى النظرة ومعنى

الخلج ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر (٢٤) . أنها قصة رجل دو جارسان Garcin وأدرايين هما اينيس Inès وإستيل Estelle يلتقون جميعا بعد موتهم في غرفة مغلقة ترمز الى الجحيم . والحوار الذى يدور بينهم يؤكد ما قلناه من أن هدف الأنا هو استعباد الآخر وحرمانه من حريته . وهو يستخدم فى هذه المسرحية من أجل تحقيق هذا الهدف شتى وسائل الهجوم والدفاع . ولكن هذه المحاولات جميعا مقضى عليها بالفشل ، ولذلك فنحن مقضى علينا بالتانى أن نعيش فى صراع دائم مع الآخرين . واذن فهذا هو الجحيم ان الجحيم هو الآخرون ، (٢٥) .



(٢٤) رغم أننا نحاول أن نعرض لفلسفة سارتر كفلسفة بين الفلسفات ، لا أنه لا يمكن غض النظر اطلاقا عن بعض النتائج الأدبية الذى يعتمد سارتر أن يعرض خلاله تمثيلا عينيا للمعاني الفلسفية . وذلك لأن هذا النتاج الأدبي يوضح - بما يحتويه من أمثلة واضافات تحليلية - كثيرا من المعاني الفلسفية المجردة .

ثالثا : العلاقة بين حرية « نحن » وحرية الآخرين .

رأينا أن « الجحيم هو الآخرون » وأن « الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائم مستمر » . ولكننا رغم هذه النتيجة التي وصلنا إليها نجد أن ثمة خبرات عينية نكتشف فيها أننا لسنا في صراع مع الآخر بل في اتحاد معه . وعند هذه الخبرات يتأسس وجودنا باعتبارنا « نحن » . وهذا هو الوجود الذي نعبر عنه في الذهن وفي الأجرومية بقولنا : « نحن نقاوم » و « نحن نفتهم المذهب » و « نحن ننظر الى هذا المنظر أو ذاك » . وينبغي أن نلاحظ أولا أن هذه الخبرة هي خبرة اشتقاقية وليست أصيلة ، أي أنها متطورة ومركبة للوجود - لأجل - الآخر . فلا يمكن فهمها إلا في نطاق العبارات الخاصة بهذا التركيب الأساسي . وثانياً فإن « نحن » يمكن أن نعانيها كذات حين نقول : « نحن نرى » أو كموضوع حين نقول : « انهم يروننا » . فينبغي إذن التمييز بين هذين الشكلين المختلفين أساساً ، وهما الـ « نحن - ذات » le « Nous » sujet والـ « نحن - موضوع » le « Nous » objet . وهذان الشكلان يتساوقان تماماً مع الموجود - الذي - يرى والموجود - الذي - يُرى . أي أنهما يطابقان أنماط الوجود التي تقوم عليها العلاقات الأساسية بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الآخر (١) » .

وبناء على الملاحظة الأولى ، أي كون هذه الخبرة اشتقاقية قائمة على أساس العلاقة بين الأنا والآخر ، يبدأ سارتر من هذا الموقف حيث يكون الأنا والآخر مرتبطين بأي شكل من أشكال الصراع التي تقوم بينهما . فإذا كان الأنا مثلاً واقعا تحت نظرة الآخر فإن ظهور شخص ثالث *un tiers* يحول الموقف ويحدث تغييراً أو تشكيلاً جديداً في هذا التركيب الأولى . وهذا التحول يتم على أنحاء مختلفة (٢) تعود إلى النمط الذي يظهر عليه هذا الشخص الثالث وإلى توجيه نظره إلى الأنا أو إلى الآخر . ومعظم هذه الأنحاء ينتهي بتأسيس نحن - ذات وبالتالي الهم - موضوع ، أو نحن - موضوع وبالتالي الهم - ذات . هذه التركيبات الجديدة ، يتمثل فيها اتحاد الضمائر الواعية ولكنه اتحاد - بعد كل شيء - على نحو

L'Etre et le Néant, p. 486.

Ibid., p. 487-488.

(١)

(٢)

ما سنرى في هذا المقال - يكمن وراء الصراع . وبناء على الملاحظة الثانية يعرض سارتر في « الوجود والعدم » لنمطين من أنماط الاتحاد هما النحن - موضوع والنحن - ذات . ونحن نجد هذه الخبرات العينية للوجود - مع être-avec بدلاً من الوجود - من أجل l'être-pour في كثير من قصص سارتر ومسرحياته .

أما للنحن - موضوع فيظهر على النحو الآتي . أثناء انخراط الأنا مع الآخر في أحد مواقف الصراع ، سواء أكان موقف الحب أم الرغبة ، فإن ظهور شخص ثالث ينظر إليهما يحيلهما إلى موضوع بالنسبة له ، ويضعهما بالتالي في حالة من الخطر ، فيجدان أنفسهما في صورة من التكامل والاتحاد لزاء هذا الشخص الثالث ، إلا أنه لاتحاد غير مباشر يجيء عن طريق ظهور الثالث . وبعبارة أخرى إن الأنا يتحد مع الآخر بطريق غير مباشر حين ينظر إليهما الثالث . هذا الاتحاد يظهر بطريقة عينية ملموسة في حالات كثيرة ، وهو يتم في الخجل أو الغضب باعتباره اغتراباً أو استلاباً جماعياً لزاء النظرة الغريبة ، فهذا هو حال مجموعة العبيد التي تجدف في المركب حين تزور مركبتهم امرأة جميلة متأنقة وتسير بينهم تنظر كأنهم أجزاء من المركب (٣) . كأن اشتراك الأنا مع الآخر في عمل واحد تحت نظرة سيد أو رقيب هو ما يعطى خبرة بالنحن - موضوع . ففي هذه الحالة يتكامل الأنا مع الآخرين والآلات في نظام كلي آلى يتحدد بواسطة هدف ، وتكون فيه الآلات بمثابة ما يشير إلى أدوار القائمين بالعمل . وهذه الخبرة الأصلية يظهر فيها بوضوح ما يعانيه النحن - موضوع من اذلال لزاء السيد أو الرقيب . ومن الأمثلة الغريبة لهذا الاتحاد بين الأنا والآخر لدى سارتر مثال إيف Eve وزوجها المريض بيير Pierre في قصة الغرفة La Chambre (٤) . فهي تتحد مع زوجها لزاء عدوان أبيها البورجوازي . وليست هذه هي الأشكال الوحيدة لاتحاد الأنا والآخر ، فهناك أشكال أخرى أكثر تعقيداً : ذلك أن وجود النحن - موضوع يؤلف بعداً جديداً في وجود النحن هو النحن - لأجل -

L'Être et le Néant, p. 486 & 487.

(٣)

(٤) الغرفة من مجموعة قصص الجدار :

J.-P. Sartre : Le Mur, (La Chambre)

الآخر ، وهذا البعد يمكن أن يعيه نحن دون أن يكون واقعا بالفعل تحت نظرة الآخر . فهناك دائما مجال لأن تتحد مجموعة ضمائر واعية بواسطة نظرة ما .

يقول سارتر : « يكفى وجود الانسانية باعتبارها كلاً غير مجموع الأفراد *totalité détotalise* كي تعاني إحدى جموع الأفراد أيا كانت الاحساس « بالنحن » بالارتباط مع كل أو جزء من بقية الناس سواء أكان هؤلاء الناس موجودين بلحمهم وعظمهم أم كانوا حقيقيين لكنهم غائبون ، (٥) . واذن فوجود الانسانية يتضمن امكانية تكثر الضمائر الواعية الموجودة للآخرين كموضوع أو كذات .

ونظرة الثالث الى الآخرين فيما بينهم هي ما يفسر لدى سارتر الوعي الطبقي والظواهر المتنوعة للتركيب الجماعي وعلم النفس الاجتماعي . ويدرس سارتر هنا بصفة خاصة الوعي الطبقي ، ويرى أن أي طبقة اجتماعية مسبوقة سياسيا أو اقتصاديا لا يرجع اتحادها ووجود الوعي للطبقي لديها الى احساسها بالآلام المشتركة أو الفقر المشترك ، وإنما يرد الى مجرد اكتشافها لواقع نظرة غريبة عليها تأتي من السيد . هذا هو ما يخلق منها طبقة مسبوقة رغم ما بين أفرادها من صراع يظهر في مواقف الحب والرغبة والكراهية . يقول سارتر : « لذا كان مجتمع ما من حيث تركيبه الاقتصادي والسياسي منقسما الى طبقات مسبوقة وطبقات سائدة فان موقف الطبقة المسبوقة يمنح للطبقات السائدة هيئة طرف ثالث ينظر الى الطبقات المسبوقة ويتعالى عليها بحريته ، (٦) . فكل من السيد والاقطاعي والبورجوازي والرأسمالي لا يظهر فحسب على أنه القوى الأمر المتسلط ، ولكنه يظهر أيضا وقبل كل شيء على أنه الثالث الذي هو خارج المجموع المسود ، والذي يمنح هذا المجموع وجوده عن طريق النظرة . واذن فالطبقة المسبوقة توجد كطبقة مسبوقة لأجل - السيد وفي حرية السيد .

هذه الخبرات العديدة التي تكشف عن نحن - موضوع ليست هي الخبرات الوحيدة التي يعانيتها أي مجموع من الناس ، فان أي جماعة بشرية تعاني

L'Etre et le Néant, p. 491.

Ibid., p. 492.

(٥)

(٦)

خبرات ومحاولات أكثر تنوعا ، الا أنها تتطابق أو تتساقط عن قرب مع محاولات الأنا والآخر في موقفى الحب والرغبة ، على نحو ما رأينا عذير الموقفين في هذا الفصل . وفي جميع هذه المحاولات يندمج الوعي الفردي في الجماعة ، وبذلك يتاح له مجال الفرار من عزلته ومن حقيقته ومن مسئوليته . وفي جميع هذه المحاولات أيضا يتأسس نحن - موضوع حيث توجد جماعة بشرية ويوجد الآخر خارجها . وبناء على ذلك لا يمكن أن يتحقق للانسانية جمعباء اتحادها كموضوع أي من حيث هي انسانية الا بتأكيد وجود ثالث متميز أساسيا عن الانسانية بحيث تتأسس في نظره كموضوع . هذا التصور هو مجرد تصور مثالي متخيلاتي هج فكرة الله باعتباره الموجود الذي يرى ولا يرى . وبناء على هذا التصور نحاول باستمرار أن نشارك في الانسانية وأن نشعر بهذه المشاركة باعتبارنا موضوعا تاريخيا يعمل لمصيره . ولكن هل تصيب هذه الخطوة أي نجاح ؟ ان الله - كما رأينا - هو الغائب أصلا ، وليست هناك أي خبرة بطرف ثالث تكون الانسانية من حيث هي كذلك موضوعا بالنسبة له . ولذلك فإن هذه المحاولة مقضى عليها بانفشل باستمرار . و « نحن » بالمعنى الانساني ، أي من حيث هي نحن - موضوع ، تتمثل في كل وعي فردي على أنها غاية مستحيلة التحقيق . ولكن بما أن كل واحد يحتفظ بوهيم القدرة على تحقيقها وذلك بالتوسيع المستمر لدائرة المجتمعات التي ينتمي إليها ، فإن هذه نحن بالمعنى الانساني تظل تصورا فارغنا ومجرد إشارة لاحدى الامتدادات الممكنة للاستعمال العادي لا « نحن » (٧) . أما الانسانية من حيث هي كذلك فلا خارج لها ، ولا يمكن بالتالي أن يتحقق لها أي نجاح في أن تتأسس كنحن - موضوع متحد ازاء ثالث لها . رأينا في جميع الخبرات السابقة أن نحن - موضوع هي خبرة عينية حقيقية يتمثل فيها اتحاد الأنا والآخر ازاء الثالث ، أي اتحاد مجموعة ضمائر واعية ازاء وعي غريب . واذن فالسؤال الذي يبقى هو هل هذا الاتحاد يعني أن كل ما انتهينا اليه من قبل بصدد الصراع القائم بين الأنا والآخر قد تغير بظهور الثالث ؟ وبعبارة أخرى هل تتحول

طبيعة الصراع التي قررناها بين الأنا والآخر الى اتحاد ووغاق وتعاون ؟ يقول سارتر عن النحن - موضوع : « إنه يعتمد مباشرة على الثالث أى على وجودى - لأجل - الآخر ، وهو يتأسس على أساس وجودى - فى - الخارج - لأجل - الآخر ، (٨) . ومعنى ذلك أن هذا الاتحاد فى صيغة النحن - موضوع لا يتم الا على أساس القضية السابقة التى تقرر بعدا جديدا للوعى هو وجود الأنا - لأجل - الآخر . وبما أن هذا البعد يتأسس - على نحو ما رأينا - على مواقف الصراع المتنوعة ، فإن ما يترتب عليه من أبعاد جديدة ، أى وجود النحن - موضوع لأجل الثالث ، يتأسس أيضا على مواقف الصراع . وعلى ذلك فإن « جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وإنما هو الصراع ، (٩) » .

يتضح إذن مما سبق أن النحن - موضوع *le nous-objet* هي خبرة عينية للوجود - مع *Mitsein* ، إلا أنها خبرة تقترب على أساس الثالث *tiers* ، - أى أنها تقوم على أساس الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر مثل جميع مواقف الأنا السابقة .

أما الخبرة الأخرى ، أى الشكل الثانى من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية ، فهي خبرة - النحن - ذات *le nous-sujet* : وهى خبرة عارضة تتكشف لنا من الوجود فى عالم الأشياء المصنوعة *objets manufacturés* والعلامات العامة . فالأشياء المصنوعة هى مصنوعة لأجل المستهلك ، أى أن صانعها لم يكن أثناء صنعها إلا أداة تصنع لأجل الآخرين . وبما أن عمله هو من أجل الآخرين فإن ما يكون فى ذهنه دائما أثناء قيامه بعمله هو المستهلك - أى حاجاته المستهلك وامكانياته وحرية . فكل بضاعة إذن مصنوعة ومعرضة فى الأسواق تشير الى المستهلكين عامة ، أى الى النحن كذات عامة لها غايات وامكانيات وحاجات . وبعبارة أخرى ان الصانع يضع أمام ذهنه امكانيات المستهلك ومشاريعه وحاجاته وحرية ، ويعمم هذه الامكانيات وينتج

L'Etre et le Néant, p. 502.

Ibid., p. 502.

(٨)

(٩)

بضاعته للمستهلكين عامة ، أى أنه ينظر لا الى تجاوز خاص بفرد أو بعدد معين من الأفراد وإنما الى تجاوز عام وغائب ليس فيه فرديات متميزة .
فاذا استحدثت أنا شيئاً من الأشياء المصنوعة فأنا أستخدمها باعتبارها صنعت لى ولغيرى من الناس . فهى إذن تكشف لى عن أننى مع غيرى من الناس ازاء أشياء مصنوعة صنعت لغاياتنا جميعاً أو صنعت لنا جميعاً .
ومن الأمثلة المحسوسة التى توضح هذا المعنى الطبة التى يكتب عليها طريقة فتحها أو الراديو الذى يكتب على مفاتيحه كيفية ادارته وتحويل محطاته وتعليه صوته ، فهذه كلها بمثابة أوامر افترضة *impératifs* *hypothétiques* تشير الى النحن - للامة والى الغايات العامة ، وهى تكشف لى أننى أشارك تجاوى وأننى مجرد واحد من النحن - ذات .

وبالمثل تشير العلامات العامة مثل « دخول » و « خروج » الى النحن - ذات ، ففى هذه العلامات أو الدلالات العامة أتخذ مستوى كواحد من النحن العامة . ان مثل هذه العلامات تبين لى ضمناً أننى مع الآخرين فى عالم لأجلنا جميعاً . فلأجل السفر مثلاً من القاهرة الى فاس لابد أن « نغير » فى الدار البيضاء . وكلمة « نغير » هنا تعنى أننى أنا مع الآخرين المسافرين « نغير » فى الدار البيضاء . فهذا التغيير هو الغاية القريبة التى تشملنى أنا والآخرين بغض النظر عن تميز كل واحد من ركاب الطائرة من حيث غاياته البعيدة أى من حيث فرديته .

وهذه الخبرة التى تجمع الأفراد فى هيئة « نحن - ذات » وتجعلنى أعانى تجاوزاً مشتركاً موجهاً نحو غاية واحدة هى خبرة تتبدى بوضوح أكثر فى انتظام العمل الجماعى المشترك ، مثل الغناء فى جوقة أو التجديف مع فرقة أو المشى فى طابور ، ففى مثل هذه الأعمال المشتركة يظهر اتحاد الأنا والآخرين أى النحن - ذات .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه فى جميع هذه الأحوال التى نعانى فيها المعية مع الآخرين لا تكون النحن - ذات بمثابة تغير أصلى فى وجودى الشخصى ، أعنى أنها لا تصيب البناءات الأصلية للوجود بأى تغير ، وإنما هى مجرد خبرة سيكولوجية تخلق « نحن - ذات » بصفة مؤقتة . لقد رأينا أن الأنا فى وجوده - لأجل - الآخر يكتسب بعداً جديداً من أبعاد وجوده . أما النحن - ذات فلا تأتى بأى أبعاد جديدة للوجود ، وإنما

هي ظاهر نفسية عابرة لا تتسرك وراءها أى أثر على الأنا . ففي مثال الطائرة بالرغم من أن جميع المسافرين تجمعهم الطائرة في صيغة « نحن - ذات » ، إلا أن نفس غرابة كل مسافر بالنسبة للآخر تجعل من هذه « نحن - ذات » ، حادثا عارضا وليس اتحادا حقيقيا لمجموع الضمائر الواعية أى لمجموع الركاب . ومعنى ذلك ان خبرة « نحن - ذات » ، لا تحقق أى « وجود - مع » ، *Mitsein* ، وإنما هي تتعلق فحسب بكيفية شعور الأنا بكونه بين الآخرين . وقد يبدو أن الصراع الذى ينبع من الموقف الأصاى ، أى الصراع بين الأنا والآخر وكل تجاوز آخر ، يمكن أن ينحرف أو تمتصه خبرة نحن باعتبارها اتحادا لجميع الضمائر الواعية أو الخوات الملتزمة بالسيطرة والسيادة على الأرض ، إلا أن هذه ليست الا أمنية ، لأن الآخر من حيث هو ذات يظل أساسيا منفصلا ، ولا يمكن الوصول اليه ، ولا يستطيع الأنا أن يأمل في الاتحاد معه .

واذن فخبرة « نحن - ذات » ليست خبرة ثابتة ، انها تردنا من جديد الى طبيعة الصراع القائم بين الأنا والآخر . وذلك لأن هذه الخبرة لا تؤسس موقفا أصيلا تجاه الآخر ، وإنما هي بعكس ذلك تفترض - كى تتحقق هي نفسها - اعترافا مزدوجا وسابقا بوجود الآخر . وتفصيل ذلك يتضح من جهتين : فمن جهة تشير الموضوعات المصنوعة الى صانع أو منتج لها ، أى الى آخر ، وتشير الأشياء المستخدمة والعلامات العامة كذلك الى آخر ، اذ انها بمثابة أوامر افتراضية . ومعنى الأمر يتضمن بوضوح الآخر الذى يأمر . واذا فالأشياء المستخدمة في العالم والتي تشير اليه ، تجاهزى وتبعث على خبرة نحن هي نفسها تتضمن الآخر . وعلى ذلك فخبرة « نحن - ذات » ليست الا خبرة ثانوية واضافية تتأسس على الخبرة الأصلية بالآخر . هذا من جهة ومن جهة أخرى اذ الأنا اذ يدرك ذاته باعتباره تجاوزا غير مميز *transcendance indifférenciée* ازاء الأشياء المستخدمة والاشارات العامة ، فان هذا معنى انه واحد من المجموع أو فرد من البشر ، أو بعبارة أخرى وعى بين الضمائر الواعية الأخرى . واذا فالأنا مكتشف في استخدامه للأشياء العامة انه كائن ما وسط الآخرين ايا كانوا . وهذا يعنى ان « الوجود - مع » يتضمن مباشرة الآخر .

غالباً آخر قائم أساساً قبل التركيب الثانوي الإضافي الذي يأخذ صيغة « نحن - ذات » ، بحيث لا يمكن لهذه الصيغة الثانوية أن تظل ثابتة ، ولا يمكن لها بالتالي أن تكون حلاً نهائياً للصراع القائم بين الأنا والآخر . والأمل في إيجاد اتحاد إنساني لنحن - ذات تكون أفرادها واعية لاتحادها هو أمل يتضمن تناقضاً في ذاته ، لأنه يتضمن ادراك الصراع القائم بين أكثر من تجاوز واحد باعتبار الصراع هو الحالة الأصلية للوجود - لأجل - الآخر . وهذا هو السبب في استحالة أن تكون الطبقة السائدة في مجتمع ما « نحن - ذات » : بعكس الطبقة المسودة التي تكون « نحن - موضوع » ، فالرجل البورجوازي المستبد يرفض أن يعترف بأساسه الطبقي واضعاً بدلاً منه أساساً آخر لاتحاد وطني يكون فيه العامل وصاحب العمل متكاملين في « وجود - مع » ، *Mitsein* يلاشي الصراع . أما أساسه الطبقي فينكره ومن ثم لا يكون « نحن - ذات » . ولكن عندما تنتصر الطبقة المسودة على الطبقة السائدة فإن هذه الأخيرة تكون « نحن » ، ولكنها « نحن - موضوع » واقعة تحت نظرة أفراد الطبقة الأخرى .

واذن فخبرة نحن - ذات على الرغم من اختلافها عن خبرة نحن - موضوع إلا أن كليهما يردنا إلى الآخر ، وبالتالي إلى الصراع بين الأنا والآخر ، بحيث لا يمكن للوعي أن يجد في وجوده بعداً يجعله يتحد مع الآخرين . يقول سارتر : « انه ان من العبث أن تحسول الحقيقة - الإنسانية الخروج من هذا الحرج : *dilemme* : تجاوز الآخر أو ترك الآخر يتجاوز الأنا . ان جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وإنما هو الصراع » (١٠) وبعبارة أخرى فإن نحن ذات والنحن موضوع هي خبرات عينية ، مثل جميع خبرات الأنا في علاقته مع الآخر ، تردنا إلى دائرة الصراع القائم بين حرية الأنا وحرية الآخر ، ومن أن يتم لحرية أحدهما التضامن على حرية الآخر .

لقد رأينا في الفصل الثاني أن الوجود - لأجل - ذاته كان ملاشاة
ونفيا أصليا للوجود - في - ذاته بحيث تظل له بهذا الاعتبار حريته
المطلقة ، وفي هذا الفصل رأينا أن الوجود - لأجل - ذاته هو أيضا ،
بمقتضى مزاحمة الآخر : ودون أن يكون في ذلك أى تناقض ، برمته « في -
ذاته » حاضر وسط الوجود - في - ذاته ، بحيث تخضع هذه الحرية إلى
التحديد . يبقى إذن أن نتساءل ما هى العلاقة الحقيقية بين الوجود -
لأجل - ذاته والوجود - في ذاته ؟ وبعبارة أخرى هل هذه العلاقة
هى بحيث تظل للوعى حريته المطلقة أم هى بحيث تخضع هذه الحرية
إلى نوع من التحديد ؟ هذا هو ما سنحاول أن نجيب عليه في الفصل
التالى بحيث يمكن أن يفكشف لنا المجال الواقعى للحرية عند سارتر .

* * *

الفصل الرابع

المجال الواقعي للحرية عند سارتر

أولا : الحرية والاختيار

ان الوعي ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم . وهذه الحقيقة، التي يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود - لأجل - ذاته عن الوجود - في - ذاته ، هي ما يتيح للوعي معرفة العالم . ومعرفة العالم تعني ، كما رأينا ، أن يتجاوز الوعي ويفسره ويخلق عليه معانيه ودلالاته . ولكن الوعي لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وانما هو يعمل في العالم مغيرا في مادته ومبدلا في طبيعته . فالعمل انن هو إحدى المقولات الخاصة بالوعي ، أي أنه نهط من أنماط النشاط الانساني . ودراسة هذا النشاط ، أي دراسة مقولة الفعل لا تكاد تكشف لنا عن شيء جديد حقا في فلسفة سارتر ، وانما هي تعود بنا الى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر . فبينما نرى سارتر في الفصول السابقة يعرض للحرية بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقي ، نراه يعود لنفس الموضوع ولكن بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عيني يتناول السلوك الانساني بازاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة . ومن هنا نستطيع أن نضع في سهولة ووضوح الخطوط الرئيسية لنظرية سارتر عن الحرية ، وأن نخضع هذه الخطوط (في الفصل الخامس) للتحليل والنقد .

نبدأ انن بفكرة الفعل *le faire* او الفعل *l'action*

عامة . أول ما يظهر لنا من أي فعل هو أنه قصدي *intentionnelle* .

فليس الفعل مجرد حركة ، ولكنه شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم الا في ضوء غاية . والغاية هي شيء لم يكن بعد . فـ لأجل الشروع نحو غاية ينبغي الانفصال مما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التي نتصور إمكانها ، وهذا الانفصال - والشروع معا - لا يتم الا بفعل نفي مزدوج أو ملاءمة مزدوجة *double néantisation* .

ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعي أن يرتد عن العالم - عالمه الذي يعيه - وعن الماضي - ماضيه الخاص به - ، وأن ينتزع نفسه منهما، ولأنه من جهة أخرى يقتضى بأن يضع الوعي غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعي انعدامها في الحاضر عندما يقول مثلاً : « اننى لست سعيداً » (١) . مثال ذلك أن العامل لا يثور على أحواله الراهنة إلا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشعر في نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة في الحاضر وممكنة التحقيق في المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل إنسانى لا يتم إلا باعتباره انفصالا مما هو كائن ومما قد كان وشروعاً نحو ما لم يكن بعد ، أى أن كل فعل إنسانى هو نتيجة لفعل نفي متعلق من جهة بالماضى ، أى بما قد كان وأصبح في - ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أى بما لم يكن بعد وما سيكون . ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هي الحرية ، فالحرية هي بالضبط هذا الفعل الذى ينطوى على النفى والملاشاة ، أو هي هذه الملاشاة وهذا العدم في صميم الوعي . وقد سبق أن بينا أن الوعي انفصال يأتى الى العالم على أنه ليس العالم (الفصل الثانى - المقالة الأولى) ، وأن الارتداد أى الانفصال والملاشاة هي ما يتيح الحرية الانسانية (الفصل الثانى - المقال الثانى) . فسارتر إذن لا يأتى هنا بأى جديد . والسبب في ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متباينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هي تعبر عن شيء واحد من وجهات مختلفة . فإذا بدأ من أى لفظ انتهى دائماً الى هذا الشيء الواحد . والألفاظ التي نعنيها هنا هي : الوعي *la conscience* ، والوجود - لأجل - ذاته *l'être-pour-soi* ، وفعل الوجود *l'exister*

والملاشاة ، العدم *néantisation et néant* ، والمعرفة *la connaissance* ، والفعل *le faire* ، والشروع *projet* ، والحرية *la liberté* ، فهذه كلها تؤدي الى معنى واحد منظوراً اليه من جوانب متعددة . وربما كان تعدد سارتر لأن يؤدي المعنى الواحد بالألفاظ متعددة ومن وجهات متباينة سبباً من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التي نجدها في كتاباته لا سيما في « الوجود والعدم » ، إلا أن كتابات سارتر - رغم هذه التعقيدات -

- وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة - تفسر لنا في ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الانسانية من جوانبها المختلفة . ونحن يعنيها في هذا النص بجانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الانساني والذي لاغناء عنه لكل فعل . ولذلك سنقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة انحرية عند سارتر .

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة *la liberté d'indifférence* . فهؤلاء يبحثون عن حالات يتخذ فيها الانسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أي دافع *motif* ، أو يبحثون عن القوي *délibération* بين فطين متعارضين كلاهما ممكن ودوافعهما *motif* أو حوافزهما *mobiles* (٢) لها نفس القوة . ونحن نعلم أن الجبريين *les déterministes* يردون على ذلك بقولهم أنه لا يوجد أي فعل - حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلا عن اليسرى - دون أن يكون له دافع ما . و لكن الجبريين بدورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز . أما سارتر فيذهب إلى ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب إلى ما وراء مركب « الدافع - القصد - الفعل - الغاية » (٣) ، ويضع حرية الوعي شرطا سابقا يصبح الدافع بمقتضاه دافعا . وبعبارة أخرى ان الوعي أو الوجود - لأجل - ذاته هو الذي يضمن بمقتضى ما لديه من حرية على أي دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذي يقيمه إذ ليس هناك دافع من قبل . ان الدافع هو في ذاته سلب *une négativité* ، وهو لا يفهم الا في ضوء ما هو ليس موجودا أي في ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة ليست شئيا موجودا بعد ، وانما الوعي هو الذي يحددها . ومن ثم فالوعي هو الذي يصنع الدافع . فاذا عدنا الى مثال العامل الذي يثور على أحواله الراهنة

(٢) يقصد بالدوافع *motifs* . المبررات العقلية أي الاعتبارات العقلية التي تبرر الفعل . أما الحوافز *mobiles* فيقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والأهواء التي تحفز على إنجاز فعل ما (الوجود والعلم ص ٥٢٢ - ص ٥٢٦) .

(٣) L'Être et le Néant, p. 512.

(٤)

وجدنا أنه لا يثور إلا عندما يضع غاية من ثورته . هذه الغاية إذن - وليست أحواله الراهنة - هي الدافع على ثورته . فالعامل إذن حر في أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يقبل أحواله الراهنة ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالى دافعا يجعله يقبل أحواله الراهنة .

الوعي إذن هو الذى يضيف على الواقع قيمته من حيث هو كذلك . والدافع لا معنى له إلا في ضوء غاية . وبما أن الغاية هي غير متحققة بعد ، فهو لا معنى له إلا في ضوء لا وجود (٤) *un non-être* أو لا - موجود (٥) *non-existant* . - وحركة الانفصال عن الحاضر والمضى وحركة انشروع نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل . والفعل في هذا المعنى الجامع هو الحرية . وبما أن الحرية هي الوجود الانساني نفسه ، والوجود الانساني هو الانفصال والملاشاة ، فالملاشاة هي الحرية وبمقتضاها يتم الفعل . يقول سارتر : « ... من المستحيل في الواقع العثور على فعل لا حافظ له ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحافظ هو سبب *cause* الفعل ، وإنما هو جزء متمم له ... » . ان الحافظ والفعل والغاية تقوم في انبثاق واحد ... ان الفعل هو الذى يحدد غاياته وحوافزه ، والفعل هو التعبير عن الحرية ، (٦) .

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع *motif* والحافظ *mobile* - على نحو ما أشرنا اليها (الهامش ٢ - الفصل الرابع - المقالة الأولى) - هي مجرد تفرقة نسبية . فالوعي بالدافع هو وعي بالذات باعتباره هنا شروعا نحو غاية ، ومن ثمة باعتباره حافظا على الفعل : فالدافع والحافظ يتعلق كل منهما بالآخر ، - بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والدوافز كما هي قائمة وراء الفعل .

ليست الحرية إذن خاصية للطبيعة الانسانية ، وإنما هي الوجود الانساني نفسه ، أعني هي مجرد فعل الوجود *l'exister* . وعن

L'Etre et le Néant, p. 511.

(٤)

Ibid., p. 512.

(٥)

Ibid., p. 513.

(٦)

طريق هذا الفصل - فعل الوجود - ينفصل الوجود - لأجل - ذاته
عن الوجود - في ذاته الذي يكونه ، بمعنى أن الوعي يفر من وجوده ومن
ماهيته . فالوعي يوجد دائما وراء ماهيته ، ولذلك يقول سارتر : « اننى مقضى
على أن أوجد دائما وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعلى : اننى
مقضى على أن أكون حرا » (٧) - وعلى هذا فليس وراء الحرية أية حدود
غير الحرية نفسها . وبعبارة أخرى ليس الوعي حرا في أن يتوقف عن أن
يكون حرا . انه يستطيع - وهذا هو ما نحاوله دائما - أن يخفى هذه
الحرية ، وذلك بأن ينظر الى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من
الله أو من طبيعة العالم أو من الطبيعة الانسانية أو من المجتمع ،
وأنها تحدد الفعل قبل أن يدركه الوعي . ولكن هذه المحاولة تقم بعد
كل شيء ببناء على حرية الوعي ، فالوعي هو الذى ينظر الى الدوافع
على أنها ثوابت ، وهو حر في أن يفعل ذلك وحر في أن لا يفعل ذلك .
هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذه المحاولة - محاولة التعمية على
الحرية واخفائها - سرعان ما تنهار بمجرد بزوغ القلق ، وهو يبرز
بوضوح عندما يواجه الوعي أفعالا هامة ، مثل القلق الذى يستشعره
قائد عسكري عليه أن يتحمل مسئولية هجوم ما وأن يقرر مصير عدد
معين من الأشخاص (٨) . والهروب من مثل هذا القلق لا يتم الا - على نحو
ما عرفنا (٩) - بسوء النية . وهذا يعنى بالضبط أن الهروب من الحرية
لا يتم الا بسوء النية . ولكن هذه المحاولة هي مقضى عليها بالفشل
- كما رأينا الآن - بمجرد بزوغ القلق .

الانسان اذن حر لا تخضعه للدوافع أو الحوافز ، وإنما تخضع
له ولتفسيره وتأويله لها بناء على حريته . فالحرية - في فلسفة
سارتر - تعنى أن على الانسان أن يختار الدوافع أو الحوافز التى يسلك
بمقتضاها . وهذا يعنى أن على الانسان أن يختار نفسه أو أن
يصنع نفسه بقاء على اختياره . وهو اذ يصنع نفسه يعتمد اعتمادا كلياً

L'Être et le Néant, p. 515.

(٧)

L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٨)

(٩) راجع الفصل الثانى : المقالة الثانية .

على حريته ، فلا شيء يأتيه من الخارج - لأنه كما رأينا - يتفصل عن كل شيء خارجه ويلاشييه ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك يتفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله . فالإنسان إذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت . إنه متروك لأن يختار ذاته حتى في أقل تفاصيلها . يقول سارتر : « ... لو كنا أولا نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العيب بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حرا ، كما أنه من العيب أن نبحث عن قراع في وعاء سبق أن ملأناه الى حافته . ان الإنسان لا يمكن أن يكون حرا أحيانا وأحيانا مقيدا ، وإنما هو إما يكون بالاطلاق ودائما حرا وإما لا يكون » (١٠) .

سارتر إذن يذهب الى أن الإنسان حر بالاطلاق وبصفة دائمة . وفلسفة سارتر تخالف بذلك الاتجاه السائد في الفلسفة والذي يرى أن الأعمال الإرادية هي أفعال حرة بينما الأفعال الصادرة عن الأهواء ليست حرة . فعند سارتر هناك حرية في الأهواء - passions مثلما في الإرادة la volonté . وهذه الفكرة - فكرة الحرية في الأهواء وفي الانفعال παθος - باتوس بصفة أهم - هي لا تبتك من أكثر الأفكار أصالة في فلسفة سارتر وأشدّها غرابية في تاريخ الفلسفة . فتحن نعرف أن الحرية - في المفهوم السارترى - هي بالضرورة، أى تكون حرية ، سلب وقدرة على الملائمة . فهل الإرادة وحدها هي الحاصلة على هذه القدرة - القدرة على السلب والملائمة ؟ أم أن الهوى كذلك ، بل مجرد الرغبة هي حاصلة على هذه القدرة ؟

يرى سارتر أن الأهواء والرغبات والانفعالات والعواطف من حيث إنها مظاهر للوعي تتميز بما يتميز به الوعي من خصائص . وأول هذه الخصائص كما عرفنا هي القصد intentionnalité . أى ، يتعلق بموضوع ما ، - فالأهواء تتعلق بموضوعها وتتجه اليه . والاتجاه أو القصد هو شروع ومبادرة projet et entreprise ، فالأهواء هي أيضا - مثل الإرادة - شروع ومبادرة والشروع يعنى الانفصال والسلب والملائمة .

فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها
ويلاشيها في ضوء غاية معينة أى في ضوء لا موجود *un non-être*.
وبما أن التراجع أو الملائسة تقتضى وجود الحرية ، فالهوى يقتضى
وجود الحرية . وبعبارة أخرى أن لكل هوى غاية ، ونحن ندرك للغاية
في نفس اللحظة التى نضعها باعتبارها لا - موجود ، أى باعتبارها
غير محصلة بعد . والشروع نحو الغاية يقضى بالارتداد والانفصال عن
الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة . مثال ذلك التواجد أمام
خطر معين يتهدد حياة الانسان : ففى مثل هذه الحالة قد ألجأ
أنا الى الهروب خوفا على حياتى من الخطر ، بينما قد يلجأ غيرى الى
المقاومة لتحقيق نفس الغاية ، فالغاية هنا واحدة ولكن اختيار الوسائل
هو الذى يختلف . واختلاف الوسائل لا يعنى الا اختلاف الموقف الذاتى إزاء
الغاية الواحدة . وكلا الموقفين حر ، فأننا فى الخوف والهروب نست
أقل حرية من الآخر فى شجاعته ومقاومته . وذلك لأن كلا الموقفين
يعنى الانفصال والارتداد عن الحالة الراهنة - وهى الخطر المحق بالحياة -
ويعنى الشروع والاتجاه نحو الغاية المنشودة - وهى النجاة والأمن . وهنا
ينبغى أن نلاحظ أن الحرية لا تتمثل فحسب فى هذه الوسائل المختلفة
وانما تتمثل أيضا فى اختيار الوعى للغاية المقصودة . فالغاية هنا
أى فى هذا ائثال - رغم أنها واحدة - الا أنها لم تأت الى الوعى من
خارجها ولم تفرضها عليه طبيعة داخلية وانما الوعى هو الذى اختارها
وأضفى عليها بمقتضى هذا الاختيار وجودا معينيا يخططها هذا خارجيا
لمشاريعه . فالحرية هنا تتمثل من جهة فى الهوى ومن جهة أخرى
فى الغاية . وبعبارة أخرى الأهواء هى اتجاهات ذاتية معينة تختارها
حرية الوعى لتحقيق عن طريقها غاية اختارتها أيضا حرية الوعى . ومعنى
ذلك أن الحرية لا تتمثل فى الأفعال فحسب وانما تمتد الى الأهواء
والعواطف وجميع المظاهر النفسية ، وأن هذه جميعا تعتمد على وجود
الوعى ، وأنها عبارة عن مواقف ذاتية يحاول بها الوعى أن يعمل الى
الغايات التى تضعها حريته الأصلية .

ويذهب سارتر الى أبعد من ذلك فيرى أن الحرية تتمثل فى أكثر
الحالات النفسية دلالة على الجبرية . وذلك مثل حالة الاغماء التى تصيب
(م ١٤ - فلسفة جان بول سارتر)

الإنسان عندما يشعر بالخوف . فالاعتماد هنا يهدف الى إلغاء الخطر عن طريق إلغاء الوعي به . ومعنى هذا أن الوعي قد اختار أسلوبا معيناً في مواجهة هذا الخطر هو أسلوب الاعتماد وفقدان الوعي . وهذا الاختيار الذي يقوم به الوعي تتمثل فيه الحرية كما تتمثل في أي اختيار آخر . فالوعي حر في أن يختار الأسلوب الذي يواجه به أي موقف . كإن الإنسان عند سارتور حر حين يحجم ويجبن وحر حين يقدم ويتشجع وحر حين يندفع ويتهور : « فلا تمتاز ، بالنسبة الى الحرية ، أي ظاهرة نفسية على سواها ، (١١) » - واذن فجميع الظواهر النفسية من أهواء ورغبات وانفعالات وعواطف تعبر عن حرية الوعي على السواء ، إنها جميعاً طرق أو أنحاء للوجود *manières d'être* تعبر عن الحرية ، لأنها جميعاً تعبر عن طرق الوعي في ملامسة ذاته .

ليست الأهواء اذن معطيات سابقة يخضع لها الوعي ، وإنما هي تجيء بانفصال الوعي عما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد . وعلى نفس النحو يرى سارتور أن الحرية تتجلى في الإرادة وفي الأفعال الإرادية . وليس معنى ذلك أن الإنسان يحصل على ما يريد ، ولكن معناه أنه يختار أسلوبه في الوجود ، وأنه حر في ذلك ، وأن كل تفكير وتدبير عقلي ليس تحديدا لهذا الاختيار أو حداً من الحرية ، وإنما هو تبرير عقلي يرجع الى الحرية نفسها . فالإرادة - كغيرها من ظواهر الوعي - تفترض الحرية أساساً سابقاً عليها كي تكون هي بمثابة إرادة (١٢) ، وأفعال الوعي الإرادية تقوم على غايات سابقة لاختارها الوعي بمحض حريته ووضعها غايات له . واذن فالتأمل الإرادي أو التبرير العقلي لا يفرض على الوعي اختياراً معيناً ، بل هو يجيء لاحقاً على الاختيار الحر ، وذلك كي يضيف عليه تبريراً عقلياً . فليست الإرادة بالشيء الضيق (١٣) هي التي تضع الغايات ، ولكنها تعنى فحسب مجرد

L'Etre et le Néant, p. 521.

(١١)

(١٢) سنعود في الفصل الخامس لمناقشة هذا الرأي .

(١٣) ذلك أن الإرادة بالمعنى الواسع هي الحرية ، أما بالمعنى الضيق

فهو مجرد تبرير عقلي .

التأمل أو التروى في الغايات التي تعينها حرية الوعي . انها تقضى -
كما يقول سارتر (١٤) - بأن يتأمل الوعي ، الذي يتابع غايات معينة ،
هذه المتابعة .

الارادة اذن هي مثل الهوى والدوافع والغايات ليست معطيات
سابقة ، أى أنها ليست حالات نفسية أو عقلية معطاة من قبل ،
ولست تحديدات يتعرض لها الوعي وتفرض نفسها عليه من الخارج ،
ولكنها جميعا تتأسس - كما يتأسس الوعي ذاته - عن طريق الانفصال
مما هو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعد . - وهنا تأتي الارادة باعتبارها
انعكاسا للوعي على هذا الشروع : فهي مجرد ترو وتمحيص يتم بواسطة
انعكاس الوعي على شروعه ، دون أن ينال من حرية الوعي في هذا الشروع .
وذلك لأننى « عندما أتروى يكون الأمر قد قضى » (١٥) . أن الحرية
تقوم وراء التروى الارادى *la délibération volontaire* ، وهذا التروى
لاتتبع قيمته باعتباره كذلك الا من الاختيار السابق الحر الذى يشرع
نحو غاية معينة اختبارها الوعي بملء حريته . والحرية أو الاختيار
الحر سابق على الارادة سبقا منطقيا ، وذلك لأن الاختيار هو مشروع
قائم في حياتى كلها ، والحرية متصلة في حياتى كلها .

فاذا كان التروى الارادى لا يحد من حرية الفعل ، وكانت الارادة لاحقة
منطقيا على حرية الوعي ومعبرة عنه ، تختم علينا أن نتساءل عن
قيمة هذه الارادة . لماذا أتروى وأتأمل ؟ وما معنى أن أريد ؟ يرى
سارتر أن الوعي لا ينعكس على ذاته ويتأمل أو يتروى الا لأنه يدخل ضمن
مشروعه الأصلي أن يقيم لنفسه تبريرا عقليا عن فعله قبل أن ينجز
هذا الفعل . واذن فالارادة هي تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى
المشروع الأصلي . ومن هنا فالارادة تعتمد على قصد أول في مستوى
اعتق . وهذا القصد الأول أو هذا الاختيار السابق هو اختيار أساسى
حر ، يقوم به الوعي كى يصنع نفسه على أساس التأمل « وبالتالي كى
يفعل . فالتأمل هنا هو موقف ذاتى اختاره بمحض حريتى ، وأحاول

L'Etre et le Néant, p. 519.

Ibid., p. 527.

(١٤)

(١٥)

أن أصل عن طريقه الى الغايات التي وضعتها حريتي الأصلية . » وعندما تأتي الارادة يكون القرار قد أتخذ وليس للارادة من قيمة أخرى غير قيمة الاعلان ، (١٦) . ومن ثمة فالوعي يختار أن يتأمل ، أو هو حر في أن يتروى ، وهذا التروى لا يحد من الحرية لأنه لاحق منطقيا عليها . فالحرية إذن هي بداية مطلقة لا يتدخل فيها التفكير أو التدبر العقلي ولا تنال منها الارادة . وكل ما في الأمر هو أن الفعل الارادي يتطلب ظهوروعي متأمل *une conscience réflexive* يلمس الحافز كما لو كان موضوعا *quasi-objet* أو يقصده كموضوع نفسي خلال الوعي المتأمل *la conscience réfléchie* . ومن ثمة فهذا الوعي المتأمل هو الوساطة التي يتم عن طريقها ادراك الدافع . وهذا يعني أن الدافع منفصل عن الوعي المتأمل ، أو - بعبارة هوسرل كما يأخذها سارتر عنه - « أن مجرد التأمل الارادي ، بمقتضى ما في تركيبه من انعكاسية ، يقوم بالتعليق بصدد الدوافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٧) . ويترتب على ذلك أن هناك نوعا من الانفصال

بين الوعي المتأمل وبين الوعي المتأمل أو الدافع . ولكن هذا الانفصال

أو هذا الشق ليس هو الغاية من التأمل رغم أنه نتيجة له : « إن غاية التأمل هي تحصيل التأمل ، أو هي تحقيق اتحاد بين ما في - ذاته وما لأجل - ذاته . فهذا الاتحاد - كما يقرر سارتر - وكما رأينا في الفصل الثاني (المقالة الثانية) - هو القيمة الأساسية التي يضعها الوعي في نفس انبثاق وجوده . وبعبارة أخرى ترجع الارادة والتأمل الارادي الى مشروع أعمق أو قصد أول هو مشروع الوعي لأن يكون « موجودا - في - ذاته - لأجل - ذاته » . ونحن قد رأينا أن الوعي يدرك الموضوع الذي يتجه اليه كملاء ويدرك ذاته كنقص ، وأن هذا يتضمن بالتالي شروعا نحو اكمال النقص وتحقيق الامكانيات هو مشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - في - ذاته » في مجموع يحفظ كليهما . فليس التأمل الارادي الا احدى الصيغ التي يحاول الوعي عن طريقها تحقيق هذا المشروع ، وليس الهدف من الارادة إذن هو تحديد الغاية التي عليها أن يتحقق دائما .

الهدف الحقيقي للارادة هو أن يحصل الوعي ذاته ، وأن يحقق وجوده في صيغة «وجود - في ذاته - لأجل - ذاته » . - ذلك هو المثال الأعلى للارادة وقصدها العميق من حيث هي شروع نحو غاية معينة . وليس ذلك هو هدف الارادة فحسب ، فان سارتر - كما رأينا - يجعل من هذا القصد العميق غاية نهائية وهدفا أقصى للوعي أى للموجود البشرى ، ويذهب في ذلك الى اقامة تحليل نفسى وجودى - يختلف عن التحليل النفسى الفرويدى - بحيث يجعل من الحقيقة الانسانية رغبة في أن يكون الانسان « في - ذاته ولأجل - ذاته » معا ، وحتى يمكنه بذلك أن يسد النقص الذى يتصف به من حيث هو وجود - لأجل - ذاته .

خلاصة الأمر إذن - فيما يتعلق بالارادة - هي أنها ليست مجرد مظهر للحرية تتميز به ، وانما هي حادث نفسى له تركيبه الخاص ، ويتأسس على نفس مستوى الأحداث النفسية الأخرى مثل الهوى والرغبة والانفعال والعاطفة . وهذه جميعا - بما في ذلك الارادة - تستند الى حرية أصلية وسابقة ، وهذه الحرية هي أكثر عمقا من هذه الأحداث النفسية جميعا .

وهكذا تبدو الحرية السارترية مطلقا ويبدو مجالها شاملا بحيث يكون كل حادث نفسى وكل فعل من أفعال الانسان حرا بالاطلاق . وهنا ينشأ سؤال هام : فهل يقترب على هذا الاطلاق والشمول أن الانسان حر لأن يريد أى شئ في أى لحظة ؟ هل الحرية تعنى النزوة الخالصة *pur caprice* ؟ وهل كل فعل يقوم به الانسان مجرد هزة عسفية *arbitraire* وكان يحتمل بالتالى أن يكون غير ما كان ؟ فهل كان آدم مثلا يستطيع أن يفعل غير ما فعل وأن يمتنع عن أكل الثمرة التى حرم الله عليه أكلها ؟ وأخيرا هل تعنى الحرية استحالة التنبؤ أو التوقع *l'imprevisibilité* ؟

يدرس سارتر للإجابة على هذه الاسئلة تجربة عينية هي تجربة التعب *la fatigue* : فعند أحس بالتعب أثناء قيامى برحلة مع زملائى ، وبتزايد على التعب فألقى بسلتي على الأرض وأعدل عن اتمام السير فيلوهنى الزملاء على أساس أنني كنت أستطيع أن أقاوم تعبى وأتابع

مفهوم الرحلة ، أى على أساس أننى كنت أستطيع أن أفعل غير ما فعلت ، وأننى حر فى أن أتابع الرحلة أو أن أعزل عنها ، ولكنى أعتذر بأن تعبى لم يعد محتملا . يبدو إذن لأول وهلة أن زملائى يقررون أننى حر وأننى أقرر أننى لست حرا . ولكن هذا فى الحقيقة ليس هو وجه الخلاف بين زملائى وبينى ، فان كلينا - أنا عن جهة زملائى من جهة أخرى - يتناول المشكلة على أسس مختلفة : زملائى ينظرون إلى تعبى من الخارج ، أما أنا فأنظر إليه من الداخل . فأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمل تعبى أى أننى أنا الذى قدرت مدى تعبى . اننى أنا الذى أعيش تعبى وأنا الذى أقدره ، وهذا يعنى مباشرة أننى أنا الذى اخترت بمحض حريتى معنى تعبى ومداه وقيمه .

ولكن على أى أساس فعلت ذلك ؟ يقول سارتر اننى أقدر تعبى بناء على اختيار أصلى سابق أى بناء على مشروعى الأول . وكل الاختيارات الثانوية التى أقوم بها ليست الا إيضاحا وتفسيرا لهذا الشرع الأول . فأنا قد اخترت مثلا أن أكون رياضيا أو سودائيا . وبناء على هذا الاختيار يمكن أن تفهم مجموع الاختيارات الثانوية . أما الاختيار الأصلى فهو بمثابة كل عضوى *totalité organique* للمشاريع التى أقوم بها والتى تكوننى ، انه الطريقة التى ينفصل الوعى بمقتضاها عن نفسه وعن العالم ، والطريقة التى يوجد كذلك بمقتضاها فى العالم . وإى جزء من تفاصيل أفعالى يمكن نظريا أن يرد الى هذا الاختيار الأول : فاهتفانى عن اتمام الرحلة يرد الى هذا الاختيار الأول . وعلى نفس النحو ينبغى أن ترد كل امكانية خاصة الى مجموع المشاريع التى اكونها ، أى ينبغى أن تتأسس ثانوية فى ذلك الكل العضوى الذى يمثل امكانييتى التصوى التى تكوننى والذى يمثل مشروعى الأول واختياري الأصلى .

هكذا يقيم سارتر منهجا جدليا يتأدى الى تركيبات أكثر عمقا . وهو يشير الى وجه الشبه بين هذا المنهج ومنهج التحليل النفسى عند فرويد ، بحيث يمكننا من هنا أن نقيم تحيلا نفسيا وجوديا . الا أن هذا التحليل النفسى الوجودى لا يرجع الفعل الى الأحداث النفسية الماضية وما يترتب عليها من جبرية تحتمه وتجعل منه مجرد رد فعل ازاء ضغط الظروف ، كما يفعل التحليل النفسى الفرويدى ، وانما ينظر

انى افعل الذى أقوم به على أنه تركيب ثانوى يتكامل مع اختيارى
الأصلى . وبمقتضى هذا الاختيار تأتى المشاريع الثانوية تفصيلا بعد
تفصيل : فظننا قررت أن تعبى - فى التجربة السابقة - لم يعد محتملا
كان هذا القرار يعنى أننى ما كنت أستطيع أن أفعل خلاف ما فعلت أى أن
أتابع المسير لاتمام الرحلة ، وأن عدولى عن متابعة الرحلة لم يكن
الا بمقتضى الاختيار الأصلى الذى اتخذته بملء حريتى . - أن الاختيار
الأصلى يعنى اختيارا متجددا وقائما طول الوقت أو اختيارا متصلا طول
حياتى .

ولكن زملائى يلوموننى على عدولى عن متابعة المسير ، أى أنهم يقررون
أننى حر فى إعادة تقدير تعبى وبالتالى فى متابعة الرحلة . فهل هذا حق ؟ هل
أنا حر كذلك فى اختياراتى الثانوية بغض النظر عن الاختيار
الأول ؟

يرى سارتر أن هذا ممكن من وجهين : الوجه الأول هو اللجوء الى سوء
النية . والوجه الثانى هو تغيير المشروع الأساسى أو التحول
عنه تحولا أصليا .

أما الوجه الأول فيعنى أننى أستطيع أن أغير المشاريع الثانوية دون أن
أغير المشروع الأول وذلك بمقتضى لجوء الوعى الى سوء النية . إن التجاء
الوعى لسوء النية معناه أنه يترك التلقائية الحرة الخاصة بالوعى
الأصلى الحافى ويهجر ذاته الأصلية أى الكوجيتو السابق على التأمل
le cogito préreflexif ويلجأ الى الإرادة لتحاول أن تفرض عليه
دشروعات تتعارض مع مشروعه الأول . ونحن قد عرفنا (فى الفصل
الثانى - المقالة الثانية) أن الانساز فى معظم الأحيان يسعى الى التخلص
من حريته وهما يترتب على هذه الحرية من قلق ، وأن هذه المحاولة
لا تتم الا بلجوء الوعى الى سوء النية . فهذا هو ما نلجأ اليه فى أغلب
الأحيان ، ونقول مثلا عن شخص : « اننى غاضب عليه لأننى أجده كريها »
بدلا من أن نقول : « اننى أجده كريها لأننى غاضب عليه » (١٨) .
فالغضب هنا ، أى فى هذا القول الثانى ، هو الاختيار الأصلى . ولكننا

نهمله بسوء نية ونلجأ الى المشروع الثانى ، وهو كون الشخص كريها ، كان هذا هو سبب غضبى ، مع أنه لا يكون كريها الا لأننى - بمقتضى غضبى - قد اخترته كريها . ومعنى هذا هو أننى أستطيع - رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى غاضبا - أن أجد الشخص محبوبا وليس كريها . وكذلك أستطيع - فيما يختص بتجربة التعب - أن أتابع المسير رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى عاجزا ازاء التعب . وهكذا فى كل اختيار أنسى أستطيع أن أعارضه بمشروعات ثانوية وذلك دون أن أغير من هذا الاختيار الأصلى .

وأهم مظهر للوجه الذى نعرض له هو مركب النقص *le complexe d'infériorité* : فمركب النقص هو اختيار أصلى أو تركيب أولى يعنى أننى اخترت أن أكون بصفة دائمة أدنى من الآخرين ، - أى أنه مشروعى لحر باعتبارى أدنى ازاء الآخر . « فهو الطريقة التى أختار بها تأكيد وجودى - لأجل - الآخر ، والحل الحسر الذى أعطيه لوجود الآخر ، (١٩) . هذا المشروع الحر يقضى بأن تكون اختياراتى الثانوية قائمة فى نطاقه وموضحة له : فاللعثمة مثلا يمكن أن نفسرها - كما هو الأمر فى التحليل النفسى - بالرجوع الى هذا المشروع الأول . ولكن هذا المشروع الأول لا يرسم سلوكى بطريقة قاطعة ، أى أنه لا يحدد أفعالى تحديدا قاطعا بحيث لا أستطيع أن أفعل فى أى مجال غير ما يرسم لى . « فأننا أستطيع لأسباب اجتماعية وبتجاهلى ارادتى الشخصية للنقص ، أن أتخلص من اللعثمة . بل انى أستطيع أن أبلغ ذلك دون التوقف مع ذلك عن الشعور بنقصى وعن ارادة هذا النقص . يكفينى فى الواقع أن أستخدم وسائل فنية لكى أحصل على نتيجة ، (٢٠) . ولكن هذا لا يعنى التخلص من مركب النقص ، لأن هذه المحاولة لا تفعل أكثر من أن تبدل باللعثمة سلوكا آخر (مثل الانفصاع أو تصنع الاطمئنان) ، بحيث يعبر هذا السلوك أيضا - وإنما على نحو آخر - عن المشروع الأول وعن الغاية المطلقة التى يضعها الاختيار الأصلى للوعى . ولا شك أن هذا يقضى بالتالى على كل معنى للاجتهاد فى الأخلاق ، فجميع مجهودات الإرادة لا تستطيع أن تفعل شيئا ازاء المشروع الأول لأنه سابق عليها ،

L'Etre et le Néant, p. 537.

(١٩)

Ibid., p. 550.

(٢٠)

وكل ما يبقى لينا هو المشاريع الثانوية . هل نستسلم انن للياس ؟
وهل يقتصر مجال الحرية على المشاريع الثانوية دون المشروع الأول وعن
طريق سوء النية ؟

هذه الأسئلة تنقلنا مباشرة نلى الوجه الثانى من أوجه الابقاء على
مجال الحرية ، وهو الوجه الخاص بالتغير أو التحول الأصلى . فسارتر
يرى أنه فى امكان الوعى دائما أن يغير الاختيار الأول أو المشروع الأساسى
الذى بمقتضاه يرسم حله لمشكلة الوجود و الذى هو الفعل الأساسى
للحرية . هذا التغير أو هذا التحول لا يتم الا بظهور ما يسميه سارتر
باللحظة *l'instant* ، تلك اللحظة التى تفك الديمومة ، أى التى تاتى
بمثابة شق أو انقسام يضع نهاية للمشروع الأصلى لينخرط الوعى فى
مشروع جديد . فتحول الوعى عن المشروع الأصلى الى مشروع جديد هو
انقلاب يتم فى لحظة جديدة محررة *l'instant libérateur* . ان المشروع
الأصلى هو مشروع عارض غير لازم *contigent* وغير قابل
للتبرير *injustifiable* ، واذك غان الوعى هو فى كل لحظة
على استعداد لأن ينظر اليه فجأة على أنه شىء موضوعى ، وبالتالي لأن يعد
انبثاق اللحظة المحررة ليتجاوز المشروع الأصلى ويلقى به فى الماضى .
وبعبارة أخرى ان اختيار الوعى الأصلى ، لكونه مطلقا ، وغير مشروط ،
ولأنه لا مسوغ أو مبرر له ، يمكن دائما أن نبخل به غيره . انه اختيار غير
ثابت ولا سبب له ، فان الأسباب تأتى الى الوجود عن طريقه . أما عدم
الثبات فيتضح من أنه كان يمكن أن يكون مختلفا . ومن هنا يتاح
للوعى أن يجد فى هذا الاختيار الأول مجالا للتحول أو الانقلاب بحيث
يبدل بمشروعه الأصلى مشروعا جديدا . واللحظات التى تتم فيها مثل
هذه الانقلابات هى أشد اللحظات كشفا عن حريتنا . يقول سارتر :
« تلك اللحظات العجيبة الرائعة حيث يتدهور فى الماضى مشروعا الأصلى
ويبرز على أنقاضه مشروع جديد لا تطير لنا الا خطوطه الرئيسية ،
تلك اللحظات التى يقترن فيها الذل بالقلق والفرح والامل ، والتمسك
بالإنسان فيها دنبد ما كان به متمسكا ويتمسك بما كان له نابذا ،
تلك اللحظات ددت غالبا أنها تودنا بأكثر صور حريتنا وضوحا

وتأثيراً ، (٢١) .

هذه النتيجة التي يخلص إليها سارتر ، والتي يبدو لأول وهلة أنها تعيد لنا مجال الحرية متسعاً ، هي في الحقيقة لا تفعل ذلك وإنما تكشف عن مجال آخر للحرية يختلف كل الاختلاف عن معنى الحرية عند سارتر . فالحرية عند سارتر هي كما رأينا نفس وجود الوعي وانفصاله المستمر عما هو كائن نحو ما ليس هو كائن بعد . - إنها اختيار حر مستمر لا يمكن للوعي أن يتخطى عنه أو يتخلص منه . ولذلك لا يمكن القول بأن الإنسان يصبح حراً في لحظة الانقلاب . إن الاختيار الأول هو اختيار حر ، ولحظة التحول عنه أو لحظة الانقلاب لا يمكن إذن أن تكشف عن الحرية بنفس المعنى السابق . ولذلك يقول سارتر عن آفات التحول : « ... إنها ليست الا مظهراً من بين مظاهر أخرى للحرية » (٢٢) ، فهي إذن مظهر جديد أو هي وجه للحرية يختلف عن الأوجه الأخرى .

وهنا نتساءل عن هذا المظهر الجديد للحرية وعن مركز الانقلاب من المشروع الأصلي . إن الانقلاب هو تحول عن المشروع الأصلي إلى مشروع جديد ، فهل معنى ذلك أن المشروع الجديد هو مظهر جديد لحرية جديدة ؟ هل المشروع الثاني جديد جده خالصة وبصفة مطلقة ؟ أم أنه يرجع في نهاية الأمر إلى المشروع الأصلي ؟ إن إرجاع المشروع الجديد إلى الاختيار الأول لا يعطينا حرية جديدة جده مطلقة ، وإنما هو يعود بنا إلى ذلك الكل العضوي *totalité organique* الذي رأينا الاختيارات الثانوية كلها تأتي ايضاحاً وتفسيراً له . وهو يعنى بالتالي أن كل انقلاب ليس الا صورة أو وجهاً لقرار واحد معين . فالانقلاب إذن - بهذا الاعتبار - مظهر جديد لنفس الحرية : حرية الوعي التي يقضى بها انفصاله الدائم وخروجه المستمر عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء من حوله . ونحن إذا أرجعنا المشروع الجديد إلى المشروع الأصلي بتتبع الشبكة قائمة من حيث أن هذا المشروع الأصلي يمكن إرجاعه كذلك إلى

L'Être et le Néant, p. 555.

Ibid., p. 555.

(٢١)

(٢٢)

مشروع أكثر أصالة ، وهذا الى آخر أكثر كذلك أصالة ، وهكذا
نمضى في تسلسل لا ينتهى .

سارتر.اذن يعنى بالانقلاب انقلابا حقيقيا وتحولا حقيقيا الى مشروع
جديد جده خالصة . ونحن قد رأينا أن هذا الانقلاب لا يتم الا بظهور اللحظة
الجديدة المحررة ، وأن هذه اللحظة هى التى تفك الديمومة . فسارتر يريد اذن
بالانقلاب تحولا حقيقيا يقطع سلسلة الزمن ويؤدى الى حرية جديدة .
حرية ليست مرتبطة بالماضى ، كأن الماضى قد مات أو كأن الانسان قد مات
وولد عن جديد . وسارتر يعطينا صورة عينية رائعة لهذا الانقلاب فى مسرحية
الذباب : ففي هذه المسرحية نرى أورست Oreste يطلب الى أخته ايلكتر
Electre أن تصحبه الى كورنثة Corinthe ولكنها تأبى أن
تترمه ، بل تأبى أن تعترف به أخاها . ثم هو يطلب منها أن يقيم معها
فى أرجوس Argos ولكنها تأبى عليه ذلك أيضا ،
بل هى تطالبه أن يغادر المدينة . ولكنه حائر لا يدري ماذا
يفعل . وهو يلجأ الى الاله زيوس Zeus يضرع اليه أن يكشف عن
ارادته بآية من الآيات . وتجيء الآية تدعو الى مغادرة أرجوس الى كورنثة .
ولكنه يصمت هنيهة ثم يصيح فجأة : « اليكثرا ! .. هناك طريق آخر » (٢٣) .
فى هذه اللحظة تحول أورست عن اختياره الأصلى الى مشروع جديد .
لقد كان اختياره السابق وكانت حياته كلها حرة حرية واسعة :
« أما أنا فانى حر ... وما أوسع حريتى » (٢٤) . ولكنه فى هذه
اللحظة عانى انقلابا حقيقيا ، انقلابا أشعره بأنه قد تحرر من جديد :
« ... والآن ليس لأحد أن يعطينى أوامرا » . وهو يشعر بأنه قد
تحول تحولا شاملا : « ... كل شيء قد تبدل ! لقد كان حولي شيء حى
وحار ... مات الآن ولم يبق لى الا الفراغ ... فباللهذا الفراغ الواسع
الذى لا يبلغه البصر ... ألا تشعرين بأن الجو قد برد ؟ ... ولكن ما هذا
الذى قد مات ؟ » (٢٥) . وهم يترى هذا الانقلاب وآثاره على وجهه :

j.-P. Sarter : Théâtre (Les Mouches, Acte 11,
Tableau I, Scène IV) p. 63.

(٢٣)

Ibid., Acte I, Scène 11, p. 24.

(٢٤)

Ibid., Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 63.

(٢٥)

« ما أشد ما تحولت : اختنى !يريق من عينيك وأصبحتا معتمتين » (٢٦) .
هكذا يصور لنا سارتر واقعة الانقلاب أو التحول في حياة أورست
بطل مسرحية « الخراب » ، وهو تحول شامل يشعر به أورست في أعماقه
ويظهر واضحا في عينيه وفي صوته . - انه انقلاب حقيقي يكشف
عن صورة متفائلة من صور الحرية وعن وجه رائع من أوجه الحرية .

لقد عرفنا الوجه الأول وهو الخاص بلجوء الوعي الى سوء النية .
وعرفنا الوجه الثاني وهو الوجه الخاص بالانقلاب أو التحول عن المشروع
الأصلي للوعي . وقد أشار سارتر إشارة عابرة في « الوجود والعتم » (٢٧)
الى وجه ثالث خاص بانقلاب أصلي يتيح إقامة أخلاق للخلاص والنجاة .

هذه الأوجه جميعا تكشف لنا عن مجال الحرية ، وتوضح معنى
المشروع الأزل والمشروعات الثانوية ، فتجيب بالتالي عن التساؤلات التي
وضعناها بصددها مجال الحرية ، وتفسر معنى قولنا عنها انها
حرية مطلقة .

Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 65.

(٢٦)

L'Être et le Néant, p. 484, note 1.

(٢٧)

ثانيا : الحرية ازاء المواقف العينية

عرفنا أن حرية الانسان هي حرية مطلقة لا تحددها دوافع أو حوافز أو أهواء أو ارادة : « وأن الانسان موجود حر يجد في نفسه بملء حريته وبمحض اختياره دوافع تصميماته وحوافز أفعاله . ونكن للعقل السليم يذكرنا دائما بضعفنا ، ويتخذ من ذلك التذكير دليلا قاطعا ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا . يقول سارتر : « اننى لست . « حرا » سواء فى الهروب من نصيب طبقتى ووطنى وأسرتى وكذلك فى بناء سلطتى و ثروتى أم فى الانقصار على أقل شهواتى أهمية أو عاداتى . اننى مولود عاملا وفرنسيا ووارثا لمرض الزهري أو السل . ان تاريخ حياة ما أيا كانت هو تاريخ فشل ما . ان معاكسة الأشياء الخارجية تصل الى حد أنى أحتاج الى سنوات من الصبر للحصول على آتفه النتائج . ثم انه يلزم « اطاعة الطبيعة لكى نأمرها » أى ادخال فعلى فى عرى الحتمية . ولا يبدو أن الانسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التى هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة فى حياته » (١) .

واذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التى تبدو أنها تفرض نفسها على الانسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما فى الأشياء المحيطة بنا من معامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المحل الذى أشغله وماضى ومعامل الخصومة فى الأشياء المحيطة بى ومستقبلى وموتى - هل هذه المواقف تحد من حريتى أو تضع مكانها الحتمية والضرورة ؟ .

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالاته فى غير نطاق الفلسفة الوجودية السارترية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت فى معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الارادة وفقا

للعقل كما هو الأمر عند سقراط والرواقيّة وبين تصوّرها على أنّها الصّحفة البحتة كما هو الأمر عند الأبيقوريّة . وكلا التّصوّرين ينتهي عند التّحليل إلى اتّقاء فكرة الحرّية (٢) والقول بفكرة الضرورة سواء كانت هذه للضرورة تفرض على الإنسان من الخارج أي من الأشياء الثابتة ومن النظم الأخلاقية أو الاقتصادية أم من الداخل أي من الأسس النفسية أو الفسيولوجية . وسارتر بما أنّه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فإن فكرته عن الحرّية تختلف عن فكرة سابقة عن الحرّية . ولذلك لا يمكن أن نضع سارتر بين فلاسفة الحرّية ، وأنما هو يقف في جهة وفي جهة مقابلة تقف جميع مذاهب الحرّية *la liberté* ومذاهب الجبر أو التّحتمية *déterminisme* ومذاهب التّضاء والقدر *fatalisme* . وثبت لأن سارتر يعتبر الحرّية سابقة على الإرادة والصّحفة التي تنتهي عندها مذاهب الحرّية ويعتبرها أيضاً سابقة على المواقف والتّحديدات التي تنتهي عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحاً إلا في مجال التعارض بين مذاهب الحرّية من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فصب يكون للتعارض السابق دلالة ويظهر التناقض صريحاً . أما في فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقاومات لا تحد حرّية الوعي من الخارج ، وأنما هي بعكس ذلك الشرط الضروري للحرّية والشرط الضروري للعمل .

(٢) فالنّص السقراطي للحرّية يرى أنّ فكرة الخير هي من القوّة بحيث أنّنا لا نستطيع أن نحركه إلا ونعمل وفقاً له : وهنا تفتق الحرّية لتصبح ضرورة تعين الإرادة التّامة وفقاً لفكرة الخير التي نعزفها . أما التّصور الأبيقوري ، الذي يرى أنّ الحرّية تشبه انحراف الذرات في نقط ولحظات غير معيّنة إطلاقاً - عن الخط المستقيم المفروض ؛ فهو تصوّر يجعل من نظرية الحرّية نظرية في الصّدف أو نظرية تقوم على الصّدف . والصّدف - كما يحللها أرسطو - هي نتاج علل آليّة بحتة ، أو هي - كما يحللها كورنو - تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاها معيّنة ، وتقابلها نفسه معيّنة . كأن تحليل الصّدف يمتنع معه القول بما يمتنع بالتالي القول بالحرّية . (راجع جان فال : طريق الفيلسوف) ص ١٢٢ - ١٣٤ *Jean Wahl : The Philosopher's Way* (New York-Oxford Universitypress, 1948), p. 122-134.

ويمقتضى هذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعي : ذلك أن الكائن الذى يقال عنه انه حر هو ذلك الذى يستطيع أن يحقق مشاريعه ، ولكن على أن يكون المشروع ذاته نحو غاية ما سابقا على تحقيق هذه الغاية ومتميزا عنها . وهذا المشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقع والتصميم على ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعل الحر . وبعبارة أخرى ليست حرية الانسان هى فى إمكان تحقيق الغاية وانجاز الغرض ، أى ليست هى فى الحصول على المراد ، وإنما هى تعنى مجرد المشروع نحو ما يريده والتصميم له . وفى هذا المشروع - كما رأينا - ينفصل الوعي عما هو كائن أو عما كان نحو ما ليس هو كائن بعد . وكى ينفصل الوعي لابد أن يكون ثمة ما ينفصل عنه . أى لا بد من الموقف الذى ينفصل عنه ليشرع نحو غاية يضعها فى ضوء هذا الموقف . ومن هنا كانت الحرية هى التى تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحرية أن تظهر باعتبارها كذلك . يقول سارتر : « لا يمكن أن يكون ثمة موجود - لأجل - ذاته إلا باعتباره منخرطا فى عالم مقاوم ، وخارج هذا الانخراط تفقد أفكار الحرية والحتمية والضرورة معناها » (٣) .

الحرية إذن عند سارتر تعنى المشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصال ، وهذا بالتالى يقتضى المواقف التى ينفصل عنها الوعي الحر . فليست هناك حرية إلا بإزاء مواقف معينة ، وهى - أى الحرية - تتجلى فى اختيار الوعي لمعنى هذه المواقف . وهذا بالضبط هو معنى المشروع ، فهو لا يعنى تحقيق الغاية والحصول عليها ، وإنما يعنى مجرد استقلال الاختيار . وبعبارة أخرى أن نجاح المشروع لاقيمة له بالنسبة للحرية . وينبغى أن نلاحظ فورا أن هذا لا يتضمن أن الاختيار هو بمثابة أمل أو حلم ، لأنه لا يكون اختيارا حقيقيا ما لم يفترض ببناء الفعل . ولذلك لا يمكننا أن نقول ان السجين حر فى أن يغادر سجنه أو فى أن يحلم بإطلاق سراحه ، ولكننا نقول انه دائما حر فى أن يحاول الهروب أو فى أن يحاول أن يطلق سراحه . والفارق بين القولين هو الفارق بين حرية الاختيار *la liberté du choix* وبين حرية الحصول

la liberté d'obtenir ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد *vouloir* وبين « أن أستطيع *pouvoir* ، • والسجين حر في أن يريد الهروب أى في أن يقصد الهروب ويشرع نحوه • وهذا لا يعنى أنه حر في أن يستطيع الهروب • وكما أن حرية الفعل عند سارتر قائمة في الاختيار فهي أيضا قائمة في القصد • ومن هنا أمكن أن نقول إن السجين حر في أن يقصد الهروب وأنه حر في أن يفعل بغية الهروب • والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم الا بمقتضى الفعل •

الانسان اذن حر في أن يصمم ويشرع أى في أن يقصد ويفعل • وحرية هي الانفصال عن المعطى *le donné* الذى يتجاوزه أو يلاشيه • فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقا عليها ، بحيث تأتى الحرية باعتبارها نقصا فيه وانفصالا عنه • واذن فالحرية لا تؤسس ذاتها ، والوعى ليس حرا في أن يختار نفسه كذلك ، أى في أن يختار نفسه حرا ، والا لاقتضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث نتج في اللامتناهى • فالوعى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وإنما هو مقضى عليه بها ، وهذا هو واقعها اللامبرر • • وهكذا فالحرية هي نقص في وجود معطى وليست انبثاقا لوجود ملء ، (٤) •

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب اذ توضحه في ضوء الغاية التى اختارها الوعى والتى لم تتحقق بعد ، انه الوجود - في - ذاته الذى يلاشيه الوعى • والوعى لا يختار هذا المعطى وإنما هو يختار غاية ما • وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك الا في ضوء الغاية التى اختارها الوعى • واذن فالمعطى لا يظهر للوعى على أنه موجود خام أو موجود - في - ذاته ، وإنما هو ينكشف دائما باعتباره دافعا ، وذلك لأنه لا ينكشف الا في ضوء غاية تنيره وتوضحه وتجعل منه دافعا • فليس المعطى اذن هو

الذى يفرض معناه على الوعي ، وإنما بالعكس هو يستمد معناه من الوعي وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعي أناء المعطى .

سارتر اذن يجعل من المعطى موقفاً ومن الموقف دافعاً ، وهذه كلها تستمد قِيَمَتِها من الغاية التى يختارها الوعي لنفسه . فالأمر اذن يرتد الى اختيار الوعي ، أى أنه يرتد الى حرية الوعي . وبمقتضى هذه الحرية يصفى الوعي على موقفه ما يختار من قيم وذن معان .

ويدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعي ، أى نماذج من المواقف التى تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالإنسان ، وهى كلها تكشف على نحو عينى حرية الوعي أناء الموقف ، أى أنها تبين ارتباط حرية الإنسان بحالته *condition* ، وتكشف عن فرصة الاختيار التى تظل باقية للوعي رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هى محطى وماضى وما يحيط بى من أشياء ومستقبل وموتى ، فهذه جميعاً هى الأوجه التى يتأسس منها موقفى ، وهى تستمد معانيها وقِيَمَتِها من مشاريعى وما تلقىه هذه عليها من ضوء .

، ريمى ليست مواقف منعزلة وإنما هى تتركب فى كل واحد بحيث تؤلف

موقعاً واحداً يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلج بالتفصيل على جميع هذه المواقف ، وإنما حسبنا أن نتصر دراستنا على المحل *la place* والماضى *le passé* والموت *la mort* ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سندا يؤيد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أو الشترك *common sense* ينظر إليها على هذا النحو . ولذلك سننظر فحسب فى علاقة هذه المواقف بالحرية أولاً من حيث هى الشرط الضرورى للحرية ، وثانياً من حيث ان قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذى تظهر فيه الحرية .

أما المحل *la place* ، ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها ، فإن دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن (م ١٥ - فلسفة جان بول سارتر)

الحرية في آن واحد ، أى أنها تكشف عن أنه واقع عارض وعن أنه في نفس الوقت مجال للحرية .

وقد كان اقتصار الفلاسفة على النظر في كل جانب من هذين على حدة سببا في الخلط بين دعاة الحرية وخصومها : فإن دعاة الحرية يرون امكانها بحجة أن الانسان - وهو يشغل دائما محلا ما - أمامه أن يختار من بين عدد لامتناه من الحالات الأخرى غير المحل الحالي الذى يشغله . بينما يرى خصومها أن واقع كون الانسان في محل ما يعنى حرمانه من هذا العدد الامتناهى من الحالات . أما سارتر فيرى أن المشكلة ينبغى أن تبدأ من تعارض بين مبدئين : *antinomie* : فالانسان من جهة يتقبل محله بين الأشياء ، وهو من جهة أخرى ما به يأتى المحل الى الأشياء . وبعبارة أخرى بدون الانسان ما كان يوجد لا مكان *espace* ولا محل *place* ، فهو الذى يجعل للأشياء موقعا *emplacemenn* . ولكن الانسان كذلك يتلقى محله وسط الأشياء . وهذا التعارض هو الذى يكشف لنا عن الواقع العارض وعن الحرية ويكشف لنا عن العلاقة بينهما . وتفصيل ذلك كالآتى :

يجبوا لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » الى هنا) أننى قررت محلى بمحض حريتى . ولكن هذا المحل الذى أشغله الآن انما قد رسمه لى وألزمنى به محلى السابق . والمحل السابق قد ألزمنى به محل آخر . وهكذا يحيلنى كل محل الى آخر سابق عليه حتى أصل الى المحل الذى قرره لى مولدى أى الى الواقع العارض لمولدى . فالمولد اذن يقطع سلسلة التبريرات العقلية بحيث نقف عند عدم اللزوم الخالص . وليس هناك من قيمة في متابعة السلسلة صاعدين نحو تبرير المحل الذى كانت تشغله أمى قبل مولدى الا في ابراز عدم اللزوم على نحو أقوى . واذن فمولدى ومحللى هى أشياء عارضة غير لازمة رسمتها لى بحسب قواعد معينة الحالات التى سبق أن كنت أشغلها ، وترسم لى هى بدورها الحالات التى سوف أشغلها .

هذا إذن هو الواقع العارض لمحلّي : انفى موجود هنا ولست هناك ، ووجودي - هنا *mon être-la* هو واقع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودي - هنا هو مركز احالة بيني وبين الأشياء المختلفة الموجودة على أبعاد معينة مني . هذه الاحالة ليست احالة متبادلة والا وقفنا في النسبية العالمية ، وانما هي احالة تبدأ من الموضع *le lieu* انذى أكونه نا ، فابتداء من هذا المحل ينتشر الامتداد العيني نحو الموضوعات المختلفة . ولذلك يسمى سارتر هذه العلاقة بين مريضى والأشياء علاقة ذات معنى واحد *relation univoque* (٦) . والسؤال المهم هو كيف أنشئ هذه العلاقة ؟ انفى لا أستطيع ذلك اذا اقتضرت على أن أكون محلي *exister ma place* . لأننى لن أستطيع أن اكون فى محلي أى هنا وفى نفس الوقت فى محل آخر أى هناك كي أنشئ هذه العلاقة بيني هنا وبين الأشياء هناك . وإذن « فينبغى أيضا أن أستطيع ألا أكون هنا اطلاقا كي يمكننى أن أكون هناك قريبا من الموضوع الذى أجعله على بعد عشرة أمتار منى والذى أعلن لنفسي مكانى ابتداء منه » (٧) . ومعنى ذلك هو أنه ينبغى - كي أنشئ هذه العلاقة بيني وبين الأشياء - أن أقوم أولا بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشف ما أكونه على أنه حـد للعلاقة ، وأن أقوم ثانيا بعملية « نفى داخلى وفرار مما لا أكونه » بحيث ينكشف الموضوع القائم هناك ويعطى مسافته لما أكونه أى لوجودي - هنا ، وثالثا أن أعود - بمقتضى هذا الفرار مما لا أكونه - الى ما أكونه أى الى وجودي هنا . هذه العمليات الثلاث - الفرار مما أكونه ، والنفى الداخلى لما لا أكونه ، والعودة لما أكونه أى لوجودي هنا - ليست فى الواقع إلا عملية واحدة أو هى لحظات فى تجاؤز أصلي يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كي يعطى لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهذا يعنى مباشرة أن ما أكونه أى وجودي هنا أو محلي لا يتحدد ولا يأخذ دلالاته ومعانيه إلا بمقتضى عملية تجاؤز أصلي نحو غاية ما وفى ضوء هذه الغاية . وهذا يعنى بالتالى أن حريتي هى التى تحدد محلي وتضفى عليه دلالاته بمقتضى ما تضع

L'Être et le Néant, p. 572

(٦)

Ibid., p. 572.

(٧)

من غايات وما تشرع نحوه من أهداف . لقد رأينا أن الوعي حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه . ودراسة سارتر للعلاقة بين محلى عنها بالأشياء هناك عادت بنا - على نحو ما سبق - الى نفس التركيب الأنطولوجى للوعي ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعي .

واذن فمعنى محلى ودلالته يرجع الى حريتي والى اختيارى الحر ، ومشاريعى التى أختارها بحريتي هى التى تجعل من محلى عائقا أو معينا أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء ، الخ . ولذلك فان وجودى فى أى محل يعنى أن أكون قريبا من غايتى أو بعيدا عنها وذلك بحسب الغاية التى أختارها . فإذا كانت غايتى أن أعيش فى أسبانيا كان وجودى فى مصر يعنى أن محلى بعيد عنها وكان وجودى فى المغرب يعنى أن محلى قريب منها . وإذا كانت غاية الجندى المغترب هى العودة الى وطنه فان محل غربته يكون مؤلا ، بينما غاية المذنب الهارب الى قرية نائية تجعل من محله مخبأ ومكانا مفضلا . وعلى هذا النحو يكتسب المحل معناه ودلالته بواسطة الاختيار الحر للوعي . فالحرية هى التى تعطى المحل معناه وتضفى على الموقف دلالته . ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول اننى لست حرا فى السفر الى باريس لأن ثمة ما يحول بينى وبين ذلك . ففى مثل هذه الحالة - أى اذا كان مشروعى الأساسى الذى اخترته بمحض حريتي هو السفر الى باريس ، وكنت عاجزا فى الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلا - فاننى أعيش محلى الحالى أى الاسكندرية باعتبار عائقا لا يمكن التغلب عليه ، وأظل أأشيه بصفة مستديمة . أى أنى أعيش فى حالة تراجع مستمر بالنسبة للاسكندرية . ومعنى هذا هو أننى اخترت نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا فى السفر لباريس .

لقد عرفنا أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هى الشرط الضرورى لظهور هذا المحل واعطائه دلالاته . وبقي أن ننظر فى العلاقة بين الحرية والواقع الخارجى . وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر فى المثال السابق ، فأننا لا نستطيع أن نختار نفسى راغبا فى باريس الا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضى عن البقاء فى الاسكندرية . واذن فحريتي

التي اخترت بمقتضاها مشروع السفر لباريس هي التي تكشف عن واقعى العارض فى الاسكتندرية • فمحلى - فى الاسكتندرية - ليس شيئاً أو هو لا يعنى أى شىء الا بمقتضى الحرية • وبدون الحرية والاختيار الحر ما كنت أكتشف الواقع العارض أو يكون له أى معنى • فالحرية إذن هي شرط ضرورى لظهور الواقع العارض • ولكن الواقع العارض هو من جهة أخرى لازم للحرية ، وذلك لأن الحرية - كما عرفنا - هي قدرة على الملائمة والاختيار ، فلا بد إذن من أن يكون ثمة واقع عارض تلاشييه الحرية وتتجاوزته • ومن هنا تظهر لنا هذه العلاقة غير القابلة للانحلال بين الحرية والواقع العارض ، أى بين الحرية والموقف ، دون أن يكون الموقف حدا للحرية •

وعلى نفس النحو السابق تظهر لنا علاقة الحرية بالماضى • فكما أن المحل هو واحد من أشكال الواقع العارض اللامبرر كذلك الماضى ، فإنه لا شك قد تقرر بصفة نهائية وعلى نحو لا يمكن علاجه ، فهو بالأتالى وجود - فى - ذاته ثابت لا سبيل الى تغييره • ولكن الوعى من جهة أخرى هو الذى يضيف على هذا الماضى معناه وذلك بمقتضى المستقبل الذى يختاره ويشعر نحوه • وبما أن المستقبل هو ما يختاره الوعى بمحض حريته فالماضى إذن ترجع قيمته ومعناه الى حرية الوعى • ودراسة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى الى العالم عن طريق الوعى ، وعن أن الوعى من جهة أخرى لا يمكن أن يدرك نفسه بدون ماضى • ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوجى للوعى أى الملائمة والشرع : فلكى يشعر الوعى نحو غاية فى المستقبل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزته • وهذا يعنى بالأتالى أن يصبح ما هو كائن ما قد كان ، أى يصبح ماضياً • فالماضى هو موقف لا بد منه لاختيار المستقل باعتبار أنه ما ينبغى تغييره ، (٨) ، وباعتبار أنه لا يصبح ماضياً الا بمقتضى شروع الوعى • ولذلك فإن قيمة الماضى ودلالته تتوقف على المستقبل وما يشعر الوعى نحوه من غايات • فالماضى لا يقرر المستقبل وإنما تقرر قيمته بناء على اختيارات الوعى وعلى غاياته •

وبما أن الغاية ترجع إلى اختيار الوعي وإلى حريته غاملاضى إذن هو موقف يرجع إلى اختيار الوعي وحريته . ومن هنا كان الماضى باعتباراه موقفا لا يحد من الحرية وإنما هو شرط لازم لها . ومن هنا أيضا يظل مجال الحرية متسعا بقدر ما للوعي من مشاريع وبقدر ما يختار من غايات . والوعي يستطيع أن يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحاء ، فهو يستطيع أن يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطيع أن يستمر في تقليد ما أو يتحول عنه أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاما معيناً أو يتخلى عنه ، ويستطيع أن يفيد من خبراته أو يتجاهلها ، ويستطيع أن يقاوم ما به من ضعف أو يتجنبه أو يستغله . وهكذا يتصرف في ماضيه بمحض حريته فيحوله إلى دافع مختلفة بحسب اختياره للمستقبل . وهذا هو ما فطن إليه كُتاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن يقال عن إنسان أنه سعيد قبل موته » (٩) . وفي وسعنا أن نضيف إلى هذه العبارة قولنا : « ولا يمكن كذلك أن يقال عن إنسان أنه شقى قبل موته » . فطالما أن الإنسان حي تظل أمامه مجالات للاختيار ، ويظل حراً في أن يصفى على ماضيه ما يشاء من دلالات ومعان وأن يشرع نحو ما يختار من مستقبل . ولز نستطيع أن نقول عنه أنه سعيد أو شقى إلا حين تنتهى حياته ويصبح برمته وجوداً - في - ذاته يمكننا أن ننظر إليه في ثباته وجموده وأن نحكم عليه بالتالى باعتباره موضوعاً ساكناً خالياً من الحرية . أما الإنسان الذى لم يمت بعد ، أى الذى هو وجود - لأجل - ذاته قوامه الانفصال وللشروع للدائمين ، فإن مجالات الاختيار تظل فسيحة . أمامه يظل بالتالى حراً لتغيير الماضى ولأن يصفى عليه ما يختار من معان ودلالات . ومن هنا فليس الماضى موقفاً يحد من مجال الحرية وإنما هو بالعكس موقف يكشف عن هذا المجال لأنه يكتسب قيمته ومعناه من الحرية ولأنه شرط لازم للحرية .

وبنفس المنهج السابق في تحليل المحصل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عارض لا يحد من حرية الوعي . لقد عرفنا أن التركيب الأنطولوجي للوعي هو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هذا التركيب يعنى أن نكون دائماً في حالة ملاشاة للحاضر وشروع مستمر نحو

المستقبل . ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل . فهو إذن لا يخص التركيب الأنطولوجي للوعي ، وهو ليس إحدى امكانيات الوعي وليس كما يقول هيدجر امكانية الوعي المطلقة باعتبار الانسان « وجودا - الى - الموت Sein-Zum-Tode »

وانما هو يأتي من خارج الوعي . ولهذا فان العلاقة بين فكرتي الحرية والموت عند سائر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التي يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر الى الحرية على أنها الامكانية والى الموت على أنه إحدى امكانيات الانسان أو هو الامكانية المطلقة ، باعتبار أنه نهاية وغاية الامكانيات الانسانية كلها . ومن هنا - أي من ناحية اعتبار الحرية مكانا - فان الموت يكون مرتبطا بالحرية ومجالا لها . أما سائر فليست الحرية عنده هي الامكان ولكنها الاختيار الحر والقائم على الملائمة والشروع المستمر للأنا . فخبرة الأنا هي في تجاوزه المستمر نحو المستقبل . أما الموت فهو ملائمة لهذا التجاوز ، وبالتالي ملائمة للأنا ذاته . فالموت هنا لا يأتي من الذات ، وليس هو من بين امكانياتها ، بل هو أمر خارجي ينتقل بالذات الى اللاوجود . وبما أن الموت لا يأتي من الذات أي أنه لا ينبني على امكانيات الذات وبالتالي لا ينبني على حريتها - وبما أن المعاني الخاصة بحياة الذات لا تأتي الا من الذات نفسها بمقتضى حريتها ، فان الموت لا يضيف على الحياة من الخارج أي معنى ، بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن ينزع عن الحياة كل معنى لأنه يضع النهاية لكل نشاط له معنى - أنه يعدم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وامكانيات منتفية المعنى Oabsurde .

ويرى سارتر أنه من العبث ان نلجأ الى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة فتبني على أساس من حرية الوعي . وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء نعل نقوم به الذات . وكل فعل يستمد معناه من المستقبل . فالمستقبل وحده هو الذي يضيف على الانتحار دلالة . ولكن الانتحار هو الفعل الأخير في حياة الذات . فالمستقبل منعدم بالنسبة للذات المنتحرة . ومن ثمة فليس للانتحار أي دلالة : « ان الانتحار هو شيء منتفى المعنى une absurdité يفرق حياتي في انتفاء المعنى l'absurde » ، لأنه

يمنع المستقبل ، المستقبل وحده هو الذى يضاف على حياتى ومشاريعى
معناها .

يقول سارتر : « ماذا يمكن اذن أن يعنى انتظار الموت ، اذا لم يكن
انتظارا لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار الى انتفاء المعنى بما فى ذلك
نفس انتظار الموت ؟ ان انتظار الموت يهدم نفسه بنفسه لأنه يكن
ذاتيا لكل انتظار ... ولا يمكن أن أتقبل شروعى نحو موتى أنا ... لأن
مثل هذا الشروع يكون تحطيمًا لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس الشروع
نحو الموت) . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت امكانييتى الخاصة ولا
يمكن أن يكون واحدا من امكانياتى » (١١) . وبعبارة أخرى لا يمكن أن
أشعر نحو موتى باعتباره احدى امكانياتى أو احدى مشاريعى لأن الموت
يعنى الشروع فى استحالة كل مشروع بما فى ذلك الشروع نحو الموت .

الموت اذن هو ملاحشة لجميع امكانيات الوعى . وهو بهذا المعنى شىء
سلبي منتفى المعنى . ولكن الوعى - كما عرفنا - ليس الا ملاحشة مستمرة
لذاته . فالموت اذن هو ملاحشة للملاحشة ، أى أنه نفى للنفى . وبما أن
نفى النفى هو ايجاب فالموت اذن بهذا الاعتبار ناحية ايجابية . ودراسة
هذه الناحية الايجابية تبين لنا - كما فى الناحية السلبية - أن الموت
واقع عارض منتفى المعنى وأنه لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى ، أعنى
لا يخص الوعى من حيث أن الوعى وجود . فقد عرفنا أن الوعى كوجود
هو فى حالة تأجيل *sursis* مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى
يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص . فالكائن البشرى الذى يتوقف
عن الحياة يتوقف عن الملاحشة والشروع ، وتنتفى عنه حالة للتأجيل
المستمر . أنه يصبح بكليته وجودا - فى - ذاته لا يتغير ، يصبح مجرد كائن
ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممتنع بالنسبة
له . ولكن المستقبل ليس ممتنعا بالنسبة للآخرين . ولذلك فان المسألة
تنتقل الى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة
فى أيدي الآخرين . اما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس
ملاحشة وشروعا وانما هو سقوط الذات خارج العالم . واذن فالموت هو

انتصار للآخر ، أعنى أنه انتصار لوجبة نظره على وجهة النظر التي يكونها الكائن الميت . أما مصير الكائن الميت نفسه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريتهم . أنه لا يعود يوجد الا في البعد الخاص بالخارجية ، أى أنه يصبح « وجودا - فى - ذاته - لأجل - الآخر » (١٢) . وبما أن الانسان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين باعتباره ذاتا ، كذلك بالمثل يستحيل على الانسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزا ينظر منه إلى حياته . وسارتر يعرض لهذه المحاولة المستحيلة فى قصة الجدار Le Mur على لسان توم Tom ، أحد المحكوم عليهم بالموت . فهو يقول : « . . . اننى أرى جثتى ، ليس هذا بالأمر الصعب ولكن ما أتذا أراها بعينى رأسى . ينبغى أن أستطيع التفكير . . . التفكير فى أننى لن أرى شيئا بعد ذلك وأننى لن أسمع شيئا بعد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين . ليس فى قدرة المرء أن يفكر هكذا . . . أحيانا كنت أسير طيلة الليل فى انظار شيء ما . ولكن هذا الشيء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا من الخلف . . . ولم نستطع أن نعد أنفسنا له » (١٣) .

الموت انذ - من هذا الجانب الايجابى - هو انتصار للآخر على الوعى . ومن هنا فهو يحيلنا الى واقعة عارضة أى الى حادثة غير لازمة هى وجود الآخر . فاذا لم يوجد الآخر لم تعرف هذا الموت . وهو - بهذا المعنى - لا يخبر التركيب الأنطولوجى للوعى كما سبق أن رأينا .

نخلص انن مما سبق الى « ان الموت ليس إمكانيته الخاصة وانما هو واقعة غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعى العارض بصفة أصلية . . . ان الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ، انه يأتى لنا من الخارج وهو يبدو لنا من الخارج » (١٤) .

(١٢) وضعنا هذا التعبير « وجود - فى - ذاته - لأجل - الآخر » لتمييزه عن « الوجود - لأجل - الآخر » . وذلك لأن هذا الوجود الثانى لم يتوقف عن الحياة ولا يزال حاصلا على الحرية التى تمكنه من معاودة الصراع للانتصار على الآخر . أما الوجود الأول فقد أصبح بمقتضى الموت شيئا - فى - ذاته بصفة نهائية (راجع الفصل الثالث : المقالة الأولى) .

J.-P. Sartre : Le Mur, p. 21 et 22.

(١٣)

L'Être et le Néant, p. 630

(١٤)

وهنا نضع السؤال القالى : ما هى اذن الصلة بين الموت - بهذا الاعتبار - وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشاة الوعي لذاته وشروعه نحو المستقبل ؟ يقول سارتر : « لا يوجد أى محل للموت فى الوجود - لأجل - ذاته ، فهو لا يستطيع أن يفتظره أو يحققه أو يشرع نحوه ... والموت لا يمكن أن يجرى من الداخل كمشروع للحرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجود - لأجل - ذاته من الخارج على أنه كيفية • فماذا يكون اذن ؟ لا شىء غير مظهر معين للواقع العارض وللوجود لأجل الآخر ، أى لا شىء غير كونه معطى *donné* » (١٥) • ولكنه معطى خارج عن الوعي والا لأصبحت حريتي عاجزة ازاءه • فهو شىء خارج عن الوعي أو هو شىء خارج حتى عن محاولة الوعي تحقيقه • وبعبارة أخرى انه حد للذات لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الحرية • ولذلك يقول سارتر : « ان الحرية التى هى حريتي أنا تظل كلية ولا متناهية ، لا لأن الموت لا يحدها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل أبدا هذا الحد ، فالموت ليس للبتة عائقا ، لمشروعاتى ، وإنما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات • اننى لست « حرا لأن أموت ، وإنما أنا هائت حر » (٦) • رأى أننى موجود حر قابل للموت •

اذن فالموت هو حد غير قابل للإرادة وخارج عن حريتي ولا التقى به اطلاقا على أنه قيد فوق هذه الحرية • انه ليس عائقا لحرية الوعي ، فمشروعات الوعي تقوم مستقلة عنه : انها تعنى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل ، وهو يعنى لحظة الحياة التى ليس لنا أن نحياها أبدا •

نخلص اذن من دراسة المحل والماضى - وبعد أن نستبعد الموت لأنه حد خارج عن الوعي ولا يخص تركيبه الأنطولوجى - الى أن المعطيات والمواقف التى تخص التركيب الأنطولوجى لا تحد من حرية الوعي ، والى أن الانسان موجود حر وحريته تقتضى وجوده فى موقف • فليست هناك حرية بدون موقف وليس هناك انسان ليس حرا • ومن هنا فلا يمكن أن تتمثل الحرية فى موقف أكثر أو أقل من موقف آخر • فالعبد فى قيده حر فى أن

L'Être et le Néant, p. 631.

(١٥)

Ibid., p. 632.

(١٦)

يحطمه . وهذا يعنى أن معنى قيده يظهر له في ضوء الغاية التي يكون قد اختارها . لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ، ولكن هذه أيضا ليست هي موضوع مشروعاته . أن مشروعاته تبدأ أساسا من واقع العارض أعنى من موقفه كعبد . وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية إلا في موقف وبحيث يكون الموقف مجالا للحرية . وهذه الصلة بين الحرية والموقف هي في غاية الأهمية بالنسبة لنا . وذلك لأنها تعود بنا إلى الصلة التي أقامها سارتر بمقتضى فكرة التصدية بين الوعي وموضوع الوعي (١٧) ، وتكشف لنا عن الرابطة بين الحرية الفارغة كما تمثلت في « الغثيان » لا سيما في أجزاءها الأولى وبين الحرية الملتزمة كما تمثلت في « الذباب » (١٨) . ومن هنا يمكن أن نرى أن فلسفة سارتر كلها تخضع لفكرة عامة سائدة هي فكرة ازدواج الدلالة *l'ambiguïté* . ولا ينبغي الخلط - كما تقول سيمون دي بوفوار (١٩) - بين فكرة ازدواج الدلالة وفكرة انتفاء المعنى *absurdité* . فهذه الأخيرة تعنى انكار أن يكون للوجود أى معنى ، أما الأولى فتعنى الاقرار بأننا لا نستطيع تحديد معنى للوجود . ونحن قد رأينا أن للوجود الانساني عند سارتر هو واقع عارض وهو في نفس الوقت تجاوز دائم ، بحيث لا يمكن أن يتحدد معناه بصفة قاطعة وثابتة . ومن هنا كانت الصفة المعبرة عنه هي ازدواج الدلالة . وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى فكرة ازدواج الدلالة - يرتفع التعارض الذي ظهر لنا أول الأمر (٢٠) بين الحرية الفارغة والحرية الملتزمة ،

(١٧) انظر للفصل الأول (المقالة الثالثة والمقالة الرابعة) . وكذلك الفصل الثانى (المقالة الأولى) .

(١٨) انظر الفصل الأول : (المقالة الخامسة : من سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٤٧) .

(١٩) Simone de Beauvoir : Pour une morale de l'ambiguïté

(Gallimard, 9ème éd., 1948). p. 180.

(٢٠) وهو التعارض الذي رأيناه قائما بين فكرتى الحرية والالتزام في المقال الرابع من الفصل الأول .

بين سارتر مدرس الفلسفة في قرية نائية هي الهافر وبين سارتر
الجندي المحارب الأمير الجاهد ، بين سارتر الرواقى النزعة الذى يعيش
في مجانية وتشاؤم وبين سارتر المتفائل الملىء بالثقة والعمل ، بين
سارتر الذى حرر عام ١٩٤٣ كتاب « الوجود والعدم » وبين سارتر الذى
حرر عام ١٩٦٠ كتاب « نقد العقل الجدلى » .

* * *

ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل

عرفنا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لإقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » ، يعيد فيها الإنسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالي للإنسان معنى وجوده ، وهو المعنى الذي ضيعته الماركسية المعاصرة . وإذا كانت معرفة الإنسان لوجوده ولعنى هذا الوجود أمرا لازما عند سارتر ، فإن هذه المعرفة هي في الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الإنساني ، لأن التاريخ هو للسجل المتطور لفعل الإنسان في العالم . ومعنى هذا أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ . ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعيا بذلك حتى جاء كارل ماركس في منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعي حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة . يقول سارتر : « إن الماركسية هي التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بذاته » (١) .

ولكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هي ضرورة جدلية ، وهي تختلف عن حتمية العقل التحليلي التي تعنسى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتختم على الناس الخضوع لها . أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل الدائب لحركة التاريخ وما تنطوي عليه هذه الحركة من صراع .

والقضية الرئيسية التي تكشف عنها التجربة الجدلية هي قضية التبادل والتداخل بين الإنسان والأشياء في أي علاقة تقوم بينه وبينها . يقول سارتر : « إن الإنسان يكون « توسطاً » (أي نصل إليه خلال الأشياء التي يسلبها) عن طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء « توسطاً » عن طريق الإنسان » (٢) . « l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme. »

Critique de la Raison Dialectique, p. 134.

(١)

Ibid., p. 165. كما يقول بعبارة أكثر بيانا : « في لحظة

(٢)

نتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشرا بقدر ما يكون البشر أشياء ،

ص ٢٤٧ .

بمعنى أن هناك تبادلا جدليا مستمرا بين الانسان والأشياء . هذه العلاقة بين الانسان والأشياء تتضمن مفهوما من أهم المفاهيم الجديدة في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » وهو مفهوم العمل *praxis* . وإذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملي الذي يهدف الى تغيير المجتمع في مقابل النظر الفلسفي الذي يقف عند التفسير ، فإن سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذي يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي يعمل على تغيير الوسط المادي : يحيله من عائق الى أداة ويكسبه خصائص جديدة . فعلاقة الانسان بالعالم المادي هي علاقة عمل (براكسس) يمارسه الموجود البشري في الواقع المادي .

وهنا يتضح للفارق الهام بين معنى الفعل *le faire* على مستوى الوجود الفردي الحر الخائى من أى قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ، والذي يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء في كتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وبين معنى العمل *praxis* الذي تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير للوسط المادي للحيط بالانسان . ان هذا للمعنى الجديد والذي جاء في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » بديلا عن الوعي الحر لا يعبر فحسب عن تغير في المصطلحات التي ألفنا سارتر يستخدمها ، وانما هو يعنى كذلك تغيرا في تقدير سارتر لقيمة العمل . لذلك يقول سارتر : « ان كل الجدل التاريخي يقوم على العمل الفردي من حيث ان هذا العمل جدلي من قبل ، أى من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزا نافيا لتناقض ، وتحديد لتجميع حاضر باسم مجموع مستقبل ، وعملا حقيقيا وفعالا في المادة » (٣) .

ومعنى هذا ان للعمل الفردي بنية جدلية ، وهى بنية جدلية حاضرة دائما ومقتنعة ، ولكنها هى التى تجعل الجدل التاريخي أمرا معقولا . لذلك يقول سارتر بأن « العمل الفردي » اذ لا ينفصل أبدا عن الوسط الذي يركبه ويشطره وينحرف به ، هو في الوقت عينه العقل المركب . *constituante* في قلب التاريخ مدركا كعقل مركب . *constituée* (٤) .

Critique de la Raison Dialectique, p. 165-166.

(٣)

Ibid., p. 178-179.

(٤)

وأهم عمل في المادة ينصب على الانتاج . ولو كانت أشكال المادة متوفرة بذاتها لاشباع متطلبات الانسان لقامت العلاقات بين الانسان والانسان على التبادل *réciprocité* ، ولاصبح للتبادل معيارا بديلا عن « الماهية الانسانية » التي أنكرتها وجودية سارتر ، وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه « لا انساني » . لكن ظاهرة الندرة *rareté* تمنع إمكان التبادل . والتاريخ البشري الراهن يؤكد ذلك . فالانتاج في مستوى أقل بكثير من مستوى حاجات الانسان المتعددة . ومع البقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع بين البشر ويتخذ كل صور العنف . وهذا العنف هو الشر . لذلك يقول جان لاکروا عن « نقد للعقل الجبلي » : « إنه مقال عن الشر . وللشر الانساني هو العنف » (٥) . وإذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسير التاريخ بموجب صراع الطبقات ، فان سارتر يذهب الى تفسير الصراع ذاته حين ينظر الى العمل باعتباره يهدف الى اشباع الحاجات وانما في إطار الندرة . والندرة واقع عارض يلزم حياة البشر على هذا الكوكب . وهي من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم مستلبة أو كما يقول سارتر تبادلا مفتريا *réciprocité aliénée* . في هذه العلاقة يتهدد الانسان غيره بالعداء والموت . وخطر هذا التهديد أقول وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطر الجراثيم على حد تعبير سارتر (٦) ، لأنه خطر يأتي من كائن يتميز بالذكاء والقسوة ، ويهدف الى تحطيم غيره من بني الانسان ، ويتميز بالفهم والقدرة على احباط خطط الغير .

ولا يشترط أن تكون الندرة دائما أمرا صريحا ، فان ادراك الحاجة يتسلل الى أعماق الوعي الانساني ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* . ويترتب على استبطان الندرة أن يمارس الانسان العنف والصراع ليتجنب خطر الموت حتى وان كان غنيا وفي مأمن من خطر الموت جوعا . فاستبطان الندرة يحتم سلوكا معينا أو يقيم علم أخلاق *éthique*

Lacroix : Panorama de la Philosophie Française (٥)

Contemporaine, (P.U.F., Paris 1966), p. 157.

Critique de la Raison Dialectique, p. 208. (٦)

يتجلى في صورة أمر بالتحطيم (V) : تحطيم النشر *le mal* متمثلاً في وجود الآخر .

يمضى اذن سارتر الى أبعد من كارل ماركس في تفسيره للصراع الطبقي على نحو ما يتمثل في التاريخ : انه يرده الى الندرة ، فهي سبب الموقف الانساني في علاقات البشر ، وهي أساس معقولية هذا المظهر السيئ للتاريخ حيث يرى الانسان في كل لحظة أن عمله مطلوب ومشوه بالوسط الذي يتم فيه . حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسي بين الموضوعة والاعترايب بأن يصف نشأته ابتداء من صورة معينة للموضوعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيد الحرية بالضرورة . والندرة ، صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحو الذي يتخذ أساساً سمة الصراع في كل العلاقات الانسانية .

وأي دراسة لهذا الصراع وما يشوبه من عنف يجب أن تضع في الاعتبار أن هناك من ناحية الانسان ، لا باعتباره وجوداً - لأجل - ذاته منعزلاً أو عاكفاً على ذاته ، ولكن باعتباره مشروعاً يقصد الى تغيير الوسط المادي المحيط به ، وان هناك من ناحية أخرى وبسيطة موضوعياً يتجه اليه الانسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة . ولكي يتاح للانسان أن يحدث للتغيير الذي يهدف اليه ، وهو تغيير ينصب على الانتاج ولكن في عالم تسوده الندرة ، لابد أن يوحد الأفراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم في فعل مشترك . وهنا يصبح العنف أمراً ضرورياً تقتضيه المعيشة داخل الجماعة ، فهو الذي يربط بين الحريات الفردية التي لا تحصى ويقيدها أو يقصرها ليجعلها تتلاقى في فعل مشترك . ان الجماعة تتكون وتتعدل وتتجمع دون توقف تبعاً للأهداف التي تسعى لبلوغها . ولبلوغ هذه الأهداف تغرض الجماعة على أفرادها الخضوع لها والانخراط في نطاق مشروعها الجماعي . فبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، في عالم تسوده الندرة ، حريات منعزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى في نهاية الأمر سقوطها بأسرها في قاع مستنقع يسميه سارتر الجمود أو القصور الذاتي - العملي *pratico-inerte* حيث يصبح كل انسان فيه مجرد شيء من الأشياء .

فالتقاء الحريات الفردية في فعل مشترك أمر متطلب ولازم لانتقاء الانسان من هوة القصور الذاتي العملي . وهو ليس في الواقع التقاء للحريات الفردية المتفرقة ، لأن تساوق هذه الحريات التي لا تحصى أمر محال . ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليقيم التلاقى في عمل مشترك . ان التقاء الحريات الفردية يؤدي الى تجمعات collectifs شبيهة بتجمعات الناس على محطة الاتوبيس في « سان جيرمان » (٨) حيث يكون انتظارهم في الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب . ففي هذا للتجمع لا تكون العلاقة المشتركة بين الناس الا انتظار الاتوبيس . وهي تصبح بسبب ندرة الأماكن المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة . أما التنازل عن الحريات الفردية للالتقاء في مشروع مشترك فيؤدي الى وجود جماعة groupe ذات وجدان مشترك كما هو الأمر في الجماعة الثورية حيث يندمج الأفراد في عمل واحد رمزا للتحرر الجمعي .

بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته . لا سيما وأن براكسيا للجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الأفراد . فيلزم إذن أن يمنع أي انشقاق عن الجماعة . والسبيل إلى ذلك هو العنف . لذا كان العنف هو البنية المنتشرة في الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعة هي حق الحياة والموت . ولكي تبقى الحرية حرية عامة ، وليس حرية فردية ، يلزم أن تصبح عنفا . هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التي تجبر أفراد الجماعة على الاخاء .

والسألة التي تطرح نفسها الآن هي كيف تتشكل الجماعة اذا كان الرعب الزلما بالاخاء ؟ هنا يأتي سارتر بفكرة قسم الولاء le serment (٩) . فهذا للقسم ، سواء أكان قسما صريحا أم ضمنيا ، انما هو تجسيد للرعب : انه يعني أن الانسان يضع حياته ثمنا لانشقاقه على الجماعة . فمن حق الآخرين في الجماعة قتل الفرد اذا حنث بقسمه وخرج عليها . وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والاخاء في الوقت نفسه أمرا سائدا على جميع أفراد الجماعة . فكل

(٨) وهو مثال أثر لدى سارتر يذكره ويعود اليه في غير موضع .
راجع : Critique de la Raison Dialectique, p. 308 et suiv. & p. 402
Ibid., p. 439.

فرد له حق الرعب والاخاء على كل واحد من أفراد الجماعة : الخائن يعيش الرعب من جلاليته والجلاد يعيش الاخاء مع غيره من القضاة الأمرين بالموت . والرعب والاخاء في الحالين هما غنف يعيشه الطرفان . ومن هذين للطرفين تتشكل الجماعة ، يضمن اللقاء أفرادها في عمل أو في براكسيا مشتركة قسم الولاء ، وهو قسم متبادل لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الانسان حدا لحريته وأن يتم هذا التحديد بحريته المحضة (١٠) . وقسم الولاء هو القسم الثاني الذي يأخذه الانسان على نفسه ازاء الجماعة ، لأن مجرد مولد الفرد وانصياعه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقد الأسلاف هو بمثابة قسم أصلي أو قسم أول . ثم يجيء ظهور الفرد العادي ذاته كقسم جديد في قلب الجماعة (١١) . وبموجب هذا القسم يصبح أفراد الجماعة لخوة ويسود بينهم الاخاء ولكنه اخاء يستمد قوته من الرعب . ويرى ساتر أن كل ما يكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته الرهيبة من للرعب ذاته . وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية الى جماعة ضغط واكره ، تصوغ حقوقها وأنظمتها ، لأن الرعب والاخاء هو بمثابة سلطة قضائية . ويبقى الأفراد داخل جماعة الضغط ورائد كل منهم « الصراع من أجل الحياة » . ويؤكد سارتر أن الدافع الى الشر لا يعود الى مجرد وجود الآخر . كما اعتقد هبل ، وإنما الى العنف سواء أكان الفرد يعانيه بالفعل أم يشعر بأنه يتهدده . ومعنى ذلك في نهاية الأمر أنه يعود الى للندرة التي أصبحت باطنية (١٢) . وفي الصراع من أجل الحياة ، وهو الصراع الذي ينشب بين الأنا والآخر ، يتم على نحو ما نوع من الاتحاد كذلك بين الأنا والآخر . وآية ذلك أن الأنا يفهم عمل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق ما يقوم به من أفعال بغية أن يدافع بها عن نفسه ضد عمل الآخر (١٣) . والفهم هو واقعة مباشرة للتبادل ، يحتاج لكي يتحقق ولكي يكون العمل الانساني أمرا معقولا ومفهوما أن ندرك كل صور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعة (١٤) هي

Critique de la Raison Dialectique, p. 479.

(١٠)

Ibid., p. 493.

(١١)

Ibid., p. 752.

(١٢)

Ibid., p. 753.

(١٣)

Ibid., p. 754.

(١٤)

ما نسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا التجميع في الزمن . أما كيف يتم هذا التجميع فهو ما وعد سارتر بوصفه في كتاب آخر ، ولكن لم يتح له اخراجه .



يبقى أن نعود لالقاء نظرة نقدية على تحول سارتر : تحوله عن الاهتمام بالموقف الميتافيزيقي وعن الذاتية الخاصة التي تبينناها في « الوجود والعدم » الى الاهتمام بالواقع الاجتماعي والتاريخي والى موضوعية جهد في الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ ، كما تبيننا في « نقد العقل الجبلي » .

هناك لا شك تغير واضح في الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات : أما المنهج فلم يعد كما كان في « الوجود والعدم » منهجا فينومولوجيا يقتصر على دراسة الوعي وعلى الموضوعات الماثلة له . ولكنه أصبح المنهج للصوري الجبلي الذي يهدف الى دراسة المنطق الحي للعمل الانساني للكشف عن بناءاته الأولية . وليست الغاية من الكشف عن بناءات للعمل الأولية الحصول على العناصر التي يمكن لبدء منها أن نعيد تكوين للتاريخ ككل تام ، فان التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجميع مستمرة . ولكن الغاية هي ليضاح ما يجعل التاريخ معقولا ، لأن هذه البناءات المجردة الصورية التي نكتشفها هي ما يحتوي عليه التاريخ . وعلى هذا فالمنهج ارتدادى تقدمي : ارتدادى أو تحليلي يكشف عن بناءات العمل وبذلك يتيح التركيب للتقدمي ويجعله ممكنا أو على الأقل صحيحا . فالجانب للتقدمي التركيبي يجرى إذن لاحقا على الجانب التحليلي ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامية .

وأداة هذا المنهج التراجعي التقدمي هي للعقل الجبلي الذي هو عند سارتر نفس حركة التاريخ في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها . فالعقل الجبلي هو إذن علاقة بين الوجود والمعرفة : أي بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمة . وأيا ما كان من النقد الذي يمكن توجيهه الى هذا التاريخ الجبلي من حيث انه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التي هي نتاج

للعقل التحليلي ، فما يهمننا هو أن سارتر يبقى بموجب العقل الجدلي في نطاق قضيته الرئيسية التي قررها في « الوجود والعدم » ، وهي قضية التمييز بين الانسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود في ذاته . صحيح أنه يصبح في « نقد العقل الجدلي » أكثر اهتماما بالوجود في ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكننا نستطيع أن نقول ان سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد الى الأنثروبولوجيا البعد الوجودي للمدارج التي يدرسها . انه يعيد ادخال الباطنية في الجدل مما يعني أنه يستعيد الانسان . وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انساني .

اذن فاختلاف المنهج لم يؤد الى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها وهي قضية العلاقة بين الانسان والعالم . انه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول في ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذي انصب على العالم الاجتماعي والح على البناء الطبقي قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات . ونحن اذا عدنا للنظر في هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها في الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الأنثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومولوجية . وهو يستخدم في هذه الأنثروبولوجيا ألفاظ « الانسان » و « العمل » و « المادة » في مقابل « الوجود لأجل ذاته » و « الوعي » و « الوجود في ذاته » .

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبيننا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهي قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعي أو شعور وبين الوجود في ذاته . لكن هذه القضية تشير في مصطلحاتها الجديدة التي تجيء في « نقد العقل الجدلي » الى اهتمام سارتر والحاحه في بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان لشان في « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الانسان ويرمى اساسا الى التغيير : تغيير العالم المادي . ان مقولات سارتر واحدة وابتدأؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصديّة الى وجودية تنصب على الوجود العالمي قد بقي في « نقد العقل الجدلي » وانما منظورا اليه من خلال ما يحدثه الانسان من تغيرات في العالم المادي بموجب نشاطه

الانتاجي . هذا المنظور الجديد يبين في مفهوم الشعور أو الوعي عند سارتر .
وإذا كنا قد رأينا أن الوعي عند سارتر يقوم من حيث هو متميز عن الموضوع
فإننا قد رأينا أيضا أن هذا التمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد .
فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذن مجرد الحاج أكثر على مفهوم العمل .
وهو الحاج يبقى على أرضية واحدة من فلسفة سارتر ، هي الكوجيتو من
حيث هو وعي لشيء ما . لكن سارتر رغم بقاءه على هذه الأرضية ينطلق
الى تفصيل معنى العمل والنشاط الانتاجي الى أن يبلغ بنا الى قضية
رئيسية جديدة هي قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

إن مقولة العمل عند سارتر هي أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر
وعلى أساس من علاقات انتاج محددة (١٥) . ثم تأتي فكرة استحالة
الاشباع بسبب الندرة مما يعنى الصراع والعنف . وقد رأينا أن استبطان
الندرة ، وهي مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذي يتسم به
التاريخ البشرى كله . ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم في
نهاية الأمر على واقعة عارضة هي الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن
عندئذ أن نتصور مجتمعا خاليا من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها
الحقيقي . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر
ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة في نهاية الأمر الى وحدة
التاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضى التجميع الى الوحدة فهذا ما
يشكل صعوبة لا سبيل الى اجتنابها في فلسفة سارتر . إن الفعل هو عمل
فردى ، وكثرة الاضمار الفردية تبقى من حيث هي كذلك أمرا فرديا لا يتيح
للتاريخ أن يمضى في صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذن يبقى
فرديا مانعا فلجأ الى العمل الفردي نلتصم فيه تفسير العالم .

فإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجميع
والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء الى وحدة التاريخ بزغ
لنا ما يردنا من « نقد العقل الجدلى » الى « الوجود والعدم » مرة ثانية ،
لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود الى

الذلق الوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته
أنطولوجيا سارتر ؟

ان هذه النتيجة تعنى على الفور ان « الوجود والعدم » كان ينبغي
أن يجىء لاحقا على « نقد العقل الجدلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتناول الوعي
أى الوجود لأجل ذاته فى مجتمع انتهى الى وحدة التاريخ البشرى فانتهى
منه الاغتراب . ولكن لا ينبغي أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد
بدأت أصلا من حس سارتر للوجود فى ذاته ، وأن هذا الحس قد كشفت
عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » .

واضح أن ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض
لقضايا « الوجود والعدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحو
أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعى والتاريخى . صحيح أنه لا يغفل
العمل الفردى *praxis* ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط
بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير و يتعدل الا فى
نطاق هذا النسق . وإذا كان هذا المنظور الاجتماعى لاسيما فى جانبه
الاقتصادى هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسية المعاصرة فيما يرى
سارتر ، مما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن
فى التأكيد على اهتمامه أيضا بالبعد الأنطولوجى داخل الاطار الاجتماعى .
فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟

الفصل الخامس

قيمة الحرية السارترية

أولا : ملاحظات منهجية

عرضنا في الفصول السابقة لفلسفة سارتر في خطوطها الرئيسية ، ودرسنا بعض هذه الخطوط في تفاصيلها العامة ، وبعضها الآخر في تفاصيلها الدقيقة . وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات ، وتتابع منها معينا هو المنهج الفينومولوجي ، وتقدم لنا أنطولوجيا أي علما للوجود . وقد كشفت لنا هذه الدراسة عن أن جميع الموضوعات المتباينة التي تؤسس فلسفة سارتر تكتمل في نسق واحد يقوم على قضية واحدة أو يبدأ من مقولة واحدة هي مقولة الملائشة ، وأن هذه المقولة هي التركيب الأنطولوجي للوعي ، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها . ومن هنا كانت الحرية الإنسانية هي الحقيقة الأساسية والخط الرائد في كل فلسفة سارتر . ونحن قد تابعنا هذا الخط ، وعرفنا أولا أن الإنسان حر وأنه - بمقتضى تركيبه الأنطولوجي - مقضى عليه بهذه الحرية ، وثانيا أن هذه الحرية ليست حرية فارغة ، وليس الإنسان حرا في المطلق ، وإنما بالنسبة إلى موقف يذخر فيه أو إلى قضية يلتزم بها .

وغايتنا في هذا الفصل هي أن ننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد أولا إلى الموضوعات المتباينة التي تؤسس فلسفة سارتر ، وثانيا إلى المقولة الرئيسية التي تقوم عليها هذه الفلسفة ، وهي مقولة الملائشة ، وثالثا إلى الحقيقة الأساسية في فلسفة سارتر ، وهي الحرية الإنسانية .

وينبغي أن نلاحظ فورا ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى هي أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التي يوجهها إلى الفلسفة الوجودية وإلى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك (١)

(١) مثل الأب Roger Troisfontaines في كتابه Le Choix de Jean - Paul Sartre (Editions Aubier, Paris 1945) وكذلك الأنسة مرسية والفيلسوف الوجودي جبرييل مارسيل Gabriel Mlle Mercier Marcel

والماركسيين (٢) والديكارتيين (٣) . فليست الدراسة النقدية - في مجال الفلسفة - مساجلة بين المذاهب المتعارضة . ورغم أن كثيرا من الفلاسفة يتابع في دراسته النقدية منبجا معيناً ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فاننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدي ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالآتي :

أولا : ان الفلسفة ليست بحثا يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهي الى الصواب والكمال ، وانما هي وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة . أي بتعدد أصحابها . ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهباً بآخر وأن نصرب اتجاهها باتجاه . حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثيره

(٢) مثل هنري لوفيفر Henri Lefebvre في كتابه L'Existentialisme (Ed. Sagittaire, Paris 1946) ، وكذلك لوك لوفيفر Luc J. Lefèvre في كتابه L'Existentialiste est - il un Philosophe ? (Ed. Alsatic, Paris 1946) وهذا الكتاب الأخير يقتصر على نقد مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » باعتبار أنها التعبير النهائي عن فلسفة سارتر . أما جان كانابا Jean Kanapa في كتابه L'Existentialisme n'est pas un Humanisme (Ed. Sociales, 1947) فلا يرتفع الى مستوى النقد الجاد ، وانما يقتصر على ترديد بعض الشكائم رغم أنه كان أصلاً تلميذاً لسارتر ثم تحول الى الماركسية . وربما كان النقد الماركسي الوحيد الذي يرتفع الى مستوى الدراسة العلمية ، رغم اقتصره على النظر في الجانب السياسي من فلسفة سارتر وسيمون دي بوفوار وميلو - بونتي ، هو كتاب جورج لوكاس George Lukacs « الوجودية والماركسية » (Existentialisme et Marxisme (Nagel, 1948) وتتمثل أيضا الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة وللوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy في كتابه « أبجدية الحرية » ، Trammaire de la Liberté (Ed. Sociales, 1950) وبوليتزر Politzer . ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعا سياسيا واجتماعيا ، وكانت تظهر في مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية » ، Les Lettres Françaises ، وهي مجلة أسبوعية شيوعية ، وكذلك بمجلة « العمل L'Action » ، وهي مجلة أسبوعية كثر تمثيلا للمبادئ الشيوعية . (٣) مثل Alquié فيما كتبه في مجلة « دراسات الجنوب Les Cahiers du Sud » وكتابعه رصينة جادة تتناول « الوجود والعدم » بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر في بعض النقاط الجوهرية ، وتنتقد في نفس الوقت كلا من الماركسيين والكاثوليك .

عن مشاكل ومساائل ، وبما تلقىه من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها -
في مجال الدراسة النقدية - ينبغي أن تقف عند هذا الحد ، بحيث يمكن
الافادة منها ، دون أن تصبح أداة للمعارضة نلجأ إليها حين تعوزنا
الحجة والبرهان .

ثانيا : ان الغاية المطلقة للفلسفة هي الكشف عن الحقيقة بمعناها
المطلق . والحقيقة بهذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب
واحد أو اتجاه واحد ، كما أنها أجل من أن يصل إليها أو يستوعبها
مذهب من دون المذاهب الأخرى . ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشتمل
بهذا المعنى على جانب من الصواب وجانب من الخطأ : أما الصواب فمن
حيث أنها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقوم على أدلة عقلية وبراهين
أو حجج منطقية ، والا لم تكن فلسفة . أما الخطأ فيقوم في ادعاء أي
مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق .

ثالثا : ان الأدلة التي يصطنعها مذهب ما لا معنى لها الا داخل هذا
المذهب عينه . ويستحيل علينا بالتالي أن ننظر فيها من خارج المذهب ، أي
من خلال مذهب آخر . وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نضع مذهباً في مقابل
مذهب ونسرد أدلة الواحد وحججه إزاء أدلة الآخر وحججه .

واذن فنحن نخلص مما سبق إلى رفض المنهجين : منهج معارضة
المذاهب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهب بمذهب واحد . فما هو
المنهج الذي نتابعه في هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علما للوجود
أقامه على مجموعة من المقولات . ونحن نريد أن ننظر إلى نفس المقولات ، وأن
نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها . عندئذ نستطيع أن ننظر في مقدمات هذه
الفلسفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتائج التي تنتهي إليها
من تسلسل منطقي أو من تناقض . وهذا هو - فيما نرى - المنهج السليم
لكل دراسة نقدية في مجال البحث الفلسفي .

اما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نعنى بالنقد مجرد الانتقاد ، وإنما
نعنى كذلك الكشف عما في فلسفة سارتر - لا سيما بصدد فكرة الحرية - من
خصائص ومميزات . فعلى الرغم مما في هذه الفلسفة من ثغرات أو مآخذ ،
فإنها لا تخلو من عناصر قيمة فيها أصالة وطرافة ، ومن تحقيقات عميقة

فيها دقة وجدة . ان محاولات الفلاسفة وتعدد الفكر البشرى منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنا أن الحقيقة الجزئية عسيرة التقاليد ، وأن المذهب الكامل الذي يعلو على النقد هو شيء ممتع على العقل ومستحيل . فليس النقد إذن هو المهم . ومن الاجحاف البين أن نعد الفلسفة الوجودية بالاطلاق مجرد « محاولة ثانوية » (٤) ، أو لوفا من ألوان المذهب الحسي ، (٥) كما يذهب إلى ذلك أسفاقنا يوسف كرم .

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لا تخطو منهما أي فلسفة جديدة بهذا الاسم ، وهما أولا عمق التحليل ودقته ، وثانيا الأصالة في العرض وفي كثير من الموضوعات الجديدة . وإلى جانب هاتين الميزتين تشعرا كتابات سارتر ، لا سيما كتاب « الوجود والعدم » بالذكاء الحاد بأدق معنى لهذه الكلمة . وربما كان لهذه الميزة ، وهي الذكاء الحاد ، غير دلالة ، فهي لا شك تفسر لنا دقة سارتر وعمقه في التحليل ، ولكنها من جهة أخرى تفسر لنا أيضا أهم نقد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر . فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم فلسفة كاملة ابتداء من مقولة واحدة . هي مقولة الملائكة . (ولهذا خصصنا مقالا من هذا الفصل لنقدنا لهذه المقولة) .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٣

(٥) المرجع نفسه ص ٤٣٥ .

ثانيا : نقد الخطوط الأساسية في فلسفة سارتر

لقد اصطنع سارتر كما عرفنا منها معينا هو النهج الفينومولوجي ، وأقام بمقتضى هذا النهج أنطولوجيا جديدة . ومن هنا يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هي دراسة فينومولوجية للوجود . وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه - كما أشرنا في نهاية الفصل الثاني - إلى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيراً للوجود . فهو لا يحاول أى تفسير للوجود في أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة والإنسان والأنا والآخر أو غير ذلك من المقولات التي يدرسها . فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب النهج الفينومولوجي ، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر لنا ظهورها أو قيامها . ولذلك اقتضت فلسفته على إقامة أنطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها . ان مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء .

وهنا نتساءل مباشرة ، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومولوجي فلسفة جديدة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الإنسان من قضايا الوجود ، بما في ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقي للوجود ، يعتبر موقفا فلسفيا . ولكن ثمة فارقا بين الموقف الفلسفي وبين المذهب الفلسفي . واذا فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونسأل : هل يمكن أن نعتبر فينومولوجيا الوجود عند سارتر مذهباً فلسفياً ؟

لا شك أن سارتر ليس فيلسوفا بالمعنى اليوناني القديم لهذه الكلمة ، أعني بالمعنى الأرسطي بصفة خاصة . فليس النهج الفينومولوجي الا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة . ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا النهج ، الا علما وصفيا بحتا . ولكن سارتر ، من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا النهج في حدود المعنى السابق ، وانما هو قد حاول - كما فعل هيجل - أن يتوصل من خلال هذا النهج الى أنطولوجيا ، أى إلى دراسة للوجود ، بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة . هذه المحاولة إذن هي التي تجعل سارتر جديرا باسم الفيلسوف .

فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانساني ، وانما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك ، أن يتوصل الى الحكم على الوجود الانساني بما هو كذلك ، أعنى أن يقيم انطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانساني بصفة عامة ، لا مجرد وصف الوجود الفردى .

وفي هذه المحاولة تواجها ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع الى المقدمات التى يبدأ منها سارتر فلسفته . فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعي والأشياء ، أو هما الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هى علاقة مثول وابتعاد . فالوعي هو مطاردة وفرار مستمرين بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبدا . انه - كما رأينا - انفصال وملاشاة مستمرة . وسارتر يقدم لنا وصفا أنطولوجيا بارعا للوعي فى انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعي على أنه - بمقتضى الانفصال والشروع - لا يمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالى لا يمكنه أن يعرف نفسه . ان فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعنى أن الوعي لا يدرك ذاته أبدا لأنه دائم الانفصال عنها . وهنا نتساءل : كيف يتاح لثُل هذا الوعي ، الذى لا يدرك ذاته أبدا ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلا عن نفسه ؟ أعنى كيف يمكن للوعي أن يعى نفسه مدركا شيئا ، ويكون وعيه وعيا بنفسه ، وليس بالشئ الذى يدركه ؟ كيف يمكن للوعي ، الذى يتجه نحو شئ ما ، أن يترك هذا الشئ ، ويتجه الى ذاته ، ويصف هذه الذات فى ادراكها للشئ الذى تتجه اليه ؟ ان الوعي ، لكى يدرك ذاته واعيا ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لا بد أن ينعكس على ذاته ، ويتأمل نفسه . ولكى ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه اليه ، أى أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه . فهو إذن لا يصف اطلاقا ذاته من حيث هى وعى متجه الى الأشياء . وبعبارة أخرى ان الوعي ، حين يتجه الى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات فى اتجاهها الى الأشياء الخارجية ، ويستحيل عليه بالتالى أن يقدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعي وعن علاقته بالأشياء الخارجية . لقد قرر سارتر نفسه أن ادراك الوعي لذاته

هو ادراك متضمن في الوعي نفسه (١) . غيرستحيل اذن على الوعي أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعيا لشيء آخر . ان مثل هذه المحاولة توقعنا - على نحو ما رأينا (٢) - في سلسلة لامتناهية ممتعة .

فاذا كان سارتر قد قدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعي ، فمن حقنا أن نتساءل كيف استطاع أن يصف الوعي في انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعي أن يصف نفسه قائما بهذا الوصف؟ ان الوعي ، كي يصف ذاته ، لا بد له من أن يجعل نفسه موضوعا لنفسه . فهل يصف الوعي ذاته من حيث هي موضوع لنفسه ، أم من حيث هي تقوم بهذا الوصف ؟ أعني هل يصف الوعي ذاته من حيث هو متأمل واصف ، أم من حيث هو متأمل موصوف ؟ لاشك أن الاجابة على

مثل هذه التساؤلات تنطوي على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعي يصف نفسه من حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا

في سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعي سابق دائما على كل وعي . والقول بأن الوعي يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل ، أعني من حيث هو موصوف ، هو أيضا قول متناقض لأنه ينتهي بنا من جهة الى أن نصف وعيا فارغا بينما نحن قد رأينا أن الوعي عند سارتر لا معنى له الا من حيث هو وعي بشيء ما . وهو من جهة أخرى لا يقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الانسان ، لأنه لا يصف الانسان من حيث هو وعي يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وانما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى اذن تبدأ من مقولة الملائشة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع لقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانساني من جميع نواحيه ، لأن الوعي ، كما رأينا ، لا يتضمن أي معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، وانما هو موجه أصلا الى الأشياء . لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضي بنا الى تناقضات لا يمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الانسان .

(١) راجع الفصل الثاني،

(٢) نفس الاحالة

الصعوبة الثانية ترجع الى نفس المقدمات التي يبدأ بها سارتر
فلسفته . فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنا
لهوسرلي ولكن الأنا للهوسرلي هو كذلك موضوع غير عالمي ، انه يظل -
رغم فكرة التصدد - الأنا الذي يوتف الحكم ويقوم بالتعليق ، وهو من ثمة
يعود دائما الى الأنا الحيكاري أي الأنا أشك والأنا أفكر .

والى هذا لنحد يظل سارتر في نطاق الفينومولوجيا . فنحن قد
عرفنا أن الفينومولوجيا - عند هوسرل وعند سارتر كذلك -
لا تقطع بالوجود الخارجي بالمعنى المطلق ، فهي إذن تقف أو ينبغي أن تقف
عند الأنا العارف . والى هنا كذلك تظل الفينومولوجيا اتجاها
تصوريا - هو تصورية الوعي الذي يظهر ما هو ماثل لديه من
موضوعات . وهي تقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ،
أو هي تجعل موضوع العقل *noème* شيئا غير حقيقي متعلقا بفعل
التعقل *noèse*.

ولكن سارتر من جهة أخرى يريد أن يقيم تحليلا « وجوديا » ، وأن
يدرس الوجود الانساني من حيث هو وجود في العالم أو من حيث
هو وجود واقعي على نحو ما تدرسه فلسفة هيدجر . فاتجاه سارتر من
هذه الناحية هو اتجاه واقعي هيدجري .

كأن سارتر إذن يجمع في فلسفته بين الاتجاهين : الاتجاه التصوري
لهوسرلي والاتجاه الواقعي الهيدجري . وهنا نتساءل هل يمكن التوفيق
بين هذين الاتجاهين ؟ هل يمكن لسارتر أن يظل في حدود النهج
الفينومولوجي وأن يقيم في الوقت نفسه علما للوجود ؟ ان التصورية
تعني أن الأنا من حيث هو وعي يفترض الموضوع أو يؤسس وجوده ،
بينما الواقعية تعني أن الموضوع هو موجود عالمي . فهناك إذن تعارض
أو تناقض بين الاتجاهين . وبسبب هذا التناقض لا يمكن أن نجمع بين
الاتجاهين الا على حساب أحدهما : فالتزام النهج الفينومولوجي والبدء
من الأنا العارف لا يوصلنا الى الوجود العالمي . ومن جهة أخرى فان
اقامة تحليل وجودي تقتضي الخروج من الفينومولوجيا . ونحن نعرف
أن سارتر ياجأ الى فكرة التصدية ويتخذ منها مبدءا لدراسة الوجود .

فكان محاولة سارتر لاقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجاً من الفينومولوجيا،
- وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية .

أما الصعوبة الثالثة في اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود
الانسانى فترجع الى احدى القضايا الرئيسية في فلسفة سارتر وهى
قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية . وهذه القضية ، التى يعبر
بها سارتر عن موقفه الميتافيزيقى ، توقعنا في مجموعة من الاشكالات
يستحيل معها أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الانسانى .

وهذه الاشكالات تعود كلها الى نوع من التعارض بين معنى الماهية
الانسانية ، التى تفكرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود
الانسانى ، ومعنى الأنطولوجيا من حيث هى دراسة لمقومات الوجود
الانسانى ، والتى تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها . فما هو معنى الماهية
فيما يختص بالانسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للانسان
أيضا ؟ ان الماهية تعنى الخصائص الجوهرية ، وتعنى أيضا الأعراض
العامة التى لا توجد في أنواع أخرى أو في أفراد مندرجة في أنواع أخرى .
فالمادية انز تعنى الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع
الأفراد . وهذا هو ما يؤسس التعريف سواء أكان تعريفنا بالحد أم
تعريفنا بالرسم . وسارتر لا يعطينا تحديدا لكلمة الماهية أو لكلمة
الوجود ، ولكنه يذكر ما يشير الى هذا المعنى صراحة ، فيقول :
« ان الماهية بالنسبة للكتاب ... هى مجهول الكيفيات التى يعرف بها
ومجهول الوسائل التى يصنع بها » (٣) . فالماهية عند سارتر تعنى
التعريف ووسائل الصنع . وسارتر يورد قوله ان الماهية تعنى التعريف
غير مرة ، فيقول عن الانسان انه « كائن يوجد قبل أن نستطيع
تعريفه بأى تصور » (٤) بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته . وفي نفس
الموضوع يقول : « ان الانسان يوجد أولا ... ثم يعرف
بعد ذلك » (٥) . ولما كان التعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 18.

(٣)

Ibid., p. 21.

(٤)

Ibid., p. 21.

(٥)

لا يتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة ، أى ما يخص النوع أو أفراد النوع اثنواحد جميعا ، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث ان التعريف لا يتناول الا الكلى . خلاصة الأمر اننى هي ان سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى الكلى ، وأن هذه الماهية تجيء لاحقة على الوجود الانسانى . وهنا نتساءل ألا يعنى ذلك أن الانسان حين لا يكون حاصلًا أولاً على ماهية معينة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حراً في أن يكون أى شئ ؟ قد يرد على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه في « الوجود والعدم » ، الماهية العامة ، أى كون الانسان انساناً : وإنما الماهية الخاصة ، أى كون الانسان بهذه الصفات وبذلك الخصائص . ولكن سارتر من جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة في المواضع التي كان يؤكد فيها سبق الوجود الانسانى على الماهية في « الوجودية فلسفة انسانية » . هذا الى أنه - على نحو ما سنرى - سينظر الى الماهية من حيث الأعراض المتحققة في الجزئى ، لا من حيث هي مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة . فاذا عدنا الى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى أصبح معنى ذلك أن الانسان - من حيث ان ماهيته لاحقة على وجوده - حر حرة لا حدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتاً أو حيواناً آخر أو ملكاً أو الها ، - الأمر الذى هو مستحيل ومتناقض . ان الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الانسانى ، لأن الانسان بعد كل شئ لا يمكنه الا أن يكون انساناً وليس كائناتاً آخر أو من نوع آخر .

وانن فالقضية الرئيسية في فلسفة سارتر ، وهي قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ، هي قضية مستحيلة اذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق ، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذى نعرفه بالجنس والفصل النوعى والخاصة العامة . وهذا هو ما يؤسس الاشكال الأول .

اما الاشكال الثانى فيتضح اذا نظرنا الى الماهية من ناحية المعنى الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها على أنها الماهية الخاصة . ذلك ان سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من

الناحية الابستمولوجية ، أعنى أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة في الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها . فإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغي أن نفهم ذلك من حيث أنها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فإن هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العينى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الناحية الابستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العينى في الواقع ، أعنى من ناحية وجودها متحققة في الانسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود ، لأن الانسان لا يكون في الواقع انسانا موجودا بالفعل الا بتحقيق هذه الخصائص ، أى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه وإنما هى - بهذا الاعتبار - مساوقة للوجود . الماهية إذن لاحقة على الوجود من الناحية الابستمولوجية ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العينى . وهى مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية ، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا في الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما أنه لا يهتم بالناحية الابستمولوجية ولا يقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر إذن لمسبق الوجود على الماهية لا يقصد به الناحية الابستمولوجية ، وإنما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عينى . وهنا نشتماعل أيضا الا يعنى ذلك أن سارتر في الواقع لا يتحدث عن الماهية ، وإنما يذكرها ويعنى جملة الأعراض التى تحقق الانية ، أعنى أنه ينظر في الجزئى المصنوع بدلا من الكلى المعقول ؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد الى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو ما يفعل فلاسفة المذهب الحسية ؟ ان معنى الماهية عند سارتر اما أن يكون الماهية العامة التى هى مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شئ ما ، أى وجود ماهية ما ، وأما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض

التي تحقق الانية ، فلا تكون بالتالى ماهية ، وانما عين الوجود الجزئى
المصنوع (٦) .

فاذا نظرنا فى النتائج التى أسلمنا اليها الاشكال الأول والاشكال
الثانى اتضح لنا ان هناك اشكالا ثالثا أشد خطورة من الاشكالين
السابقين : فنحن قد رأينا أن الماهية يمكن فهمها على أنحاء ثلاثة : فهى
قد تعنى الماهية العامة ، أو قد تعنى الماهية الخاصة المدركة بالعقل ،
أو قد تعنى أخيرا الأعراض المخصصة للجزئى . ونحن قد رأينا كذلك
أن سارتر ينتهى فى الواقع - حين يتحدث عن الماهية - الى النظر اليها
بهذا المعنى الثالث ، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصة
للجزئى . وسارتر يجعل هذه الماهية - بمقتضى قضيته الرئيسية - لاحقة
على الوجود الانسانى . ومن هنا أراد أن ينظر فى هذا الوجود وأن
يدرس مقوماته ليقوم من هذه المقومات أنطولوجيا خاصة بالوجود
الانسانى . ولكن ما معنى الأنطولوجيا ؟ وما معنى لقامة أنطولوجيا
تدرس مقومات الوجود الانسانى ؟ لقد أراد سارتر من الأنطولوجيا التى
أقامها أن يبين كيف يتعلق الوعى بأجزاء الوجود المختلفة ، فوصف كيف
يتعلق الوعى بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل
وبالمعرفة والرغبة والارادة ، وبالاختيار ، وبالحياة والعمل ، وبالقيمة
والغايات المطلقة ، وأخيرا بكل وعى آخر . وانتهى سارتر بهذا الوصف
الى الكشف عن امكان المعرفة وامكان العمل والى وضع أساس تقوم
عليه الأخلاق . ولئن فالأنطولوجيا بهذا المعنى السابق هى علم خاص
بالوجود الانسانى ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الانسانى فى جميع
نواحيه . ونحن نعلم ان سارتر - مثل هيدجر - لم يرد الوقوف عند
مجرد الوجود الانسانى - كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين -
وانما هو أراد أن يبدأ من الوجود الانسانى وأن يذهب الى الوجود
المطلق . فالفلسفة عند سارتر لا تقف عند حد الوجود الفردى ، كما يفعل
كيركجارد مثلا ، وانما هى تمتد الى الوجود من حيث هو كذلك أعنى بما
هو موجود . بيد أن هذا المنهج ، الذى يقضى بالبدا من الوجود الفردى ومن

(٦) والى هذا رأى يذهب كذلك يوسف كرم « تاريخ الفلسفة
الحديثة » ص ٤٣٥ .

التجربة الشخصية للذهاب الى الوجود العام والوجود المطلق ، لا يكشف في الواقع الا عن جوانب معينة من الوجود الانساني . انه لا يكشف عن مقترعات الوجود الانساني من جميع نواحيه ، لانه ، بعد كل شيء ، منهج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف الا عن أوجه خاصة ، كما أن التجارب الأخرى التي يبدأ عنها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى . حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجودين : الخارجى والكوجيتو . ولكن هذا التحليل يقوم أصلاً على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهي اكتشاف الوجود المختلط الذي سينفصل عنه الآن ، بحيث تظل التجربة الخاصة هي نقطة البداية التي أعطت سارتر مادة فلسفته . ورغم أن هذا المنهج الذي يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لا يمكن أن يكشف عن مقومات الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق ، فإن سارتر يقيم ابتداءً من تجربته الشخصية ومن الوجود الفردي الخاص أنطولوجيا تتناول الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق . وهنا نتساءل مرة أخرى : ألا تعنى الأنطولوجيا بهذا المعنى السابق نفس الماهية الانسانية التي رفض سارتر من قبل الاقرار بها ؟ ألا يعنى الكشف عن مقومات الوجود الانساني الكشف في نفس الوقت عن الماهية الانسانية ؟ إن هذه المقومات لا يمكن أن تكون جزئية وفردية خاصة ، والا لما كانت مقومات ، ولما خرج سارتر من الوجود الفردي الى الوجود العام وأقام له علماً هو الأنطولوجيا . ولئن فهذه المقومات هي مقومات عامة ، أى أنها تشير الى المعنى الكلى والى الماهية . ولكن سارتر من جهة أخرى رفض أن تكون هناك ماهية بالنسبة للانسان يمكن تحديدها ، لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الانسانية التي أراد أن يبقى عليها .

ولئن فسارتر يحاول من جهة أن يقيم أنطولوجياً أى أن يحدد مقومات الوجود الانساني ، وهو من جهة أخرى يرفض تحديد هذه المقومات برفضه لتحديد الماهية الانسانية ، وهذا هو ما يؤسس الاشكال الثالث .

ونحن قد رأينا الاشكال الأول والثاني ينتهيان الى محض القضية الرئيسية في فلسفة سارتر وهي سبق الوجود على الماهية الانسانية . والى

مثل هذه النتيجة ينتهي أيضا الاشكال الثالث . وذلك لأن سارتر نفسه قد أظهر - حين قدم لنا في « الوجود والعدم » أنطولوجيا خاصة - كيف تتعدّد الحقيقة الإنسانية وتتشابك حولها مجموعة من المقومات والأحوال ، هي ما عبر عنها بالمجال الواتعي للحرية الإنسانية ، فتكاد تخضع هذه الحقيقة الإنسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية بينما يحجب عنها مشروعها الأساسي . فإذا كان الإنسان - كما تقضى أنطولوجيا سارتر - خاضعا لمجموعة من المقومات والأحوال لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقا على الماهية ، فإن هذه المقومات وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الإنسانية واخضاع الإنسان لها . أما إذا كان سارتر يريد الإبقاء على قضيته الرئيسية ، أي سبق الوجود الإنساني على الماهية ، ليبقى بالتالي على الحرية الإنسانية ، فلن يكون هناك أي معنى إذن لاقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنساني من حيث هو وجود عام .

هناك إذن تناقض في قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الإنسانية ، كما أن هناك تعارضا بين هذه القضية وبين محاولة سارتر اقامة أنطولوجيا . وهذا التعارض والتناقض - على نحو ما رأينا في الاشكالات الثلاثة السابقة - هو ما يؤسس للصعوبة الثالثة في اقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال والامتناع وتقف حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود . ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرلي كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا الى الوجود العالي وإلى اقامة علم للوجود الا بمقتضى الخروج من الفينومينولوجيا . ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أي من سبق الوجود الإنساني على الماهية وتقف أيضا حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

فإذا تركنا هذه الصعوبات جانبا ونظرنا في الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر ويجعل منها نسقا فلسفيا ظهر لنا بوضوح ما في هذا النسق من تسلسل منطقي محكم وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتيازه بصفة أخص باتجاه عقلي يقارب الى حد بعيد العقلية الديكارتية .

أما هذا التمسق الفلسفى أو هذه الأنطولوجيا فهى - على نحو ما رأينا فى الفصول الثانى والثالث والرابع - تبدأ من « الكوجيتو » الديكارتي ، ولكنها تنظر الى الأنا الواعى والموضوع الذى يقصده الأنا فى علاقتهما التى لا تنفك ، فتؤكد الأنا الواعى وتؤكد فى نفس الوقت الأشياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة ما يظهر للوعى - حسب ما يقضى المنهج الفينومولوجى - دون أن تتجاوز ذلك الى القول بالجوهر وراء الظاهرة .

وسارتتر يكشف عن ارتباط الوعى بالأشياء على نحو جلى بحيث تصبح الفينومولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . فهو يصف كيف يتعلق الوعى - لا على أنه مادة أو عملية بل باعتباره حضورا انسانيا فى العالم - بأنحاء الوجود المختلفة . وهذه العلاقة بين الوعى والأشياء هى الشرط الوحيد الذى يتيح اماكن المعرفة ويتيح اماكن العمل : فنحن قد رأينا أن الأشياء - أو كما يسميها سارتتر الوجود - فى - ذاته ، هى موجودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أى معنى أو دلالة ، فهى ليست أشياء معينة أو واضحة ، وهى ليست هذا الشيء أو ذاك ، وإنما هى عماء مشوش لا معنى له . ولكن هذه الأشياء الجامدة تتحول الى أشياء لأجل - للوعى ويصبح لها - بمقتضى حرية الوعى - ما يختار لها من معنى وما يضيف عليها من دلالة . فالوعى كما تقول سيمون دى بوفوار (٧) : « يفتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية . . . ويعطيها لونها ورائحتها » . وهو اذ يفعل ذلك يعتبر مؤقتا أن الأشياء الأخرى التى لا يقصدها غير موجودة ويقذف بها فى العدم ، وهو من جهة أخرى يعى الشيء الذى يتجه اليه ويتميز عنه فى نفس الوقت . وعلى ذلك ليس الوعى شيئا بذاته و مادة تفكر ، وإنما هو مجرد القدرة على الاتجاه نحو الأشياء والتميز عنها .

واذن فالوعى مجرد مثل ازاء الأشياء وتميز عنها . وهذا التمييز هو الذى يحدد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعى خاصية لها أو شيئا آخر موضوعا ازاءها ، لأنه مجرد تمييز وانفصال مما هو موجود . فهو اذن يتطلب ضرورة وجود العالم للموضوعى لكى ينفصل عنه ويكسبه فى نفس

الوقت معناه ودلالته وكى يتاح له بالتالى معرفته . فالانفصال اذن هو
الشرط اللازم لامكان المعرفة .

ونحن قد رأينا كذلك أن الوعي لا يقف من للعالم والأشياء عند حد
المعرفة فحسب وإنما هو يعمل فى العالم مغيرا فى مادته ومبدلا فى طبيعته .
وليس العمل مجرد حركة ، وإنما شروع له اتجاه وقصد ، ولا يتم من ثمة
الا فى ضوء غاية . ولأجل الشروع نحو للغاية ينبغى الانفصال عن الحالة
الراهنة وعما هو كائن بالفعل . فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان
العمل .

وهذا الانفصال الذى يتيح امكان العمل هو ما يؤسس عند سارتر
التركيب الأنطولوجى للوعى . فالوعى هو - بمقتضى هذا التركيب - انفصال
مستمر ومفارقة دائمة . إنه ليس ماهية ثابتة وإنما هو مجرد قوامه الانفصال
المستمر عن الأشياء حوله والمفارقة لذاته والتجاوز الدائم لماضيه . وهذا
بالذات عنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو ما يتيح للوعى
حريته الدائمة . ان الوعي مقتضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلا على
ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترسم فى نطاقها أفعاله .
وهو ليس حاصلا على ماهية ثانية لأنه انفصال دائم لا يتيح له ان يستقر
على حال ثابتة . يقول سارتر : « اننى منفى .. خارج العالم وخارج
الماضى وخارج نفسى : الحرية هى النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون
حرًا ، (٨) »

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الانسان مسئولًا ، ومن هنا كان
ارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الانسانية . وبغض النظر عن امتداد
هذه المسئولية الى مجال الشعور بها ازاء الآخرين ، على نحو ما يقرر
سارتر حين يجعل الانسان مشرعا لنفسه ولغيره وصانعا لمثال أعلى هو
الانسان كما ينبغى أن يكون - نقول بغض النظر عن هذه الفكرة التى هى
غريبة على النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر ، والتى يضعها سارتر فى مقاله
« الوجودية فلسفة انسانية » مجرد وضع كما يفعل كمنط بصدد

« الأمر المطلق » - على نحو ما سنرى بشيء من التفصيل في المقال الرابع من هذا الفصل - فان مسئولية الانسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه في الحياة بمحض حريته وبمقتضى هذه الحرية - كل ذلك كفيلا بأن يجعله يشعر بالحيرة والتردد والجزع ، وأن يعاني من هذه الحرية قلقا ونحصرًا هائلا . ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الانسانية ، واقتترانه بالتالى بفكرة الحرية الانسانية .

ومن هنا أيضا كان التماس الانسان لطريق الخلاص من هذا الفلق وهذا الحصر . فهو قد يخدع نفسه ويوهمها بأنها حاصلة أصلا على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالى وينبغى أن يتحدد فى نطاق هذه الماهية . وهو قد يتابع فى سلوكه أنماطا معينة ثابتة يستمدّها من المجتمع الذى يحيط به والبيئة التى يعيش فيها والأفراد الذين يخالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا . وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره وينتهى بنواحيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليد المتحجرة . وهو قد يلجأ الى السحر أو الى الجنون ، ففى السحر اعتقاد بأن ثمة أشياء موجودة وثابتة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجرّد أن نذكر اسمها . وفى الجنون نتمثل عالما آخر فيه الأمن والطمأنينة بخلاف العالم الذى نعيش فيه . وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول الى شيء من الأشياء وأن يصبح مثلها وجودا - فى - ذاته خاضعا لمجموعة من القوانين العظمية الصارمة ، وحاصلا بالتالى على ما فيها من جمود وصهت وطمأنينة .

هذه الوسائل المتباينة التى يلجأ اليها الانسان طلبا للطمأنينة وسعيا وراء الثبات والاستقرار ان هى الا أساليب أو حيل متنوعة للفرار من الحرية ومما يقتزن بالحرية من مسئولية ومن قلق . فمن طريق هذه الأساليب يخدع الانسان نفسه ويخفى عن نفسه حقيقته ، وهذا ما يسميه سارتر بسوء النية .

والى هنا نلاحظ أن سارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقولة أولى لا يضيف اليها بعد ذلك مقولات جديدة ، وإنما ينظر فى نفس المقولة الأولى ويستخرج منها ما يترتب عليها . فهو قد نظر فى الأنا اللواعى ،

ومن الأنا الواعى ذهب - كما يقضى بذلك المنهج الفينومولوجى الذى يتابعه - الى ما يحيل اليه الأنا الواعى أى الى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا الواعى وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . وعن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة الحرية . وبالنظر الى فكرة الحرية بين لنا سارتر ما يلزمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو الى الفرار منه ، والفرار من القلق يتم بخداع للنفس أى بسوء نية . وهكذا تألف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر فى تسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرضها جميعا سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلى يشبه الى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافا جوهريا . وهذا العرض المنطقى الاستنباطى هو الذى يبرز امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقى لأنه فى نفس الوقت الذى يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلى المتسق فإنه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الإنسانى بالتناقض أو باللبس *ambiguité* . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية وفلسفة سارتر بصفة أخص فى جميع موضوعاتها وفى جميع مراحلها : فالإنسان هو وجود وهو فى نفس الوقت انفصال وملاشاة وعدم . والإنسان هو حرية وهو فى نفس الوقت ملتزم بوضع أو منخرط فى موقف . والإنسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو فى نفس الوقت مسئول وعليه أن يخلق العلل والتبريرات . هذه التناقضات ليست خارجة عن الإنسان وإنما هى متضمنة فى وجوده أو تؤسس نسيج الوجود الإنسانى . وسارتر يعرضها دون أن يقع هو فيها ، أعنى دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقيم نسقه الفلسفى عن طريق هذا الاستنباط . وهذه التناقضات نفسها تكشف فى الواقع عما فى فلسفة سارتر من ديناميكية متطورة وتعبّر عن التاريخ الأدبى والسياسى والأخلاقى كما تمثل فى فلسفة سارتر وكما أملت الظروف التى سادت حياة سارتر فى السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عزا حرية الإنسان من حيث هى حرية مطلقة . وإنما نظر فى هذه الحرية من حيث هى عين الوجود الإنسانى ،

أعنى نفس فعل الوجود الذى هو انفصال مستمر وملاشاة دائمة .
وبما أن الانفصال هو - على نحو ما رأينا - انفصال من شىء ما فإن
الحرية هي أيضا حرية ازاء شىء ما . انها حرية ازاء موقف أو وضع ،
وهي تعنى مجرد انفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس
هو كائن بعد . فاذا كان الانسان حرا ازاء المواقف المختلفة فليست هذه
المواقف حاصلة أصلا على معانى معينة أو دلالات خاصة ، وإنما هي
تعتمد معانيها من حرية الانسان وبمقتضى هذه الحرية . فالانسان حر
فى أن يضيف على المواقف المختلفة ما يختار من معان ودلالات : وهكذا يكشف
لنا سارتر عن حرية الانسان ازاء محله ، فهو حر فى أن يختار نفسه
ساخطا على هذا المحل أو راضيا عنه ، وهو حر ازاء ماضيه ينكره ويسخط
عليه أو يعتز به ويجعل منه مجالا للفخر ، وهو حر ازاء ما يحيط به من
أشياء يخلق عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم ، وهو حر ازاء
الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ، وهو فى كلتا الحالتين حر فى
اختياره . واذن فكل قيمة وكل معنى يرد فى نهاية الأمر الى اختيار الوعي
والى حرية الوعي فى هذا الاختيار .

هذه الموضوعات المتباينة التى رأينا أن سارتر يبدأها من الكوجيتو
الديكارتي ويستخرجها قضية بعد قضية على نحو استنباطى عقلى مع
التزامه الدائم بالامتناع المذهب النينو-فيلوجى هي ما يؤسس الأنطولوجيا
عند سارتر .

وكما رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى على
نحو استنباطى عقلى نرى امتياز ذلك من حيث لاقائه للأنطولوجيا أى
من حيث أنه يشيد مذهباً فى الوجود . ونحزنا نعرف أن الفلسفة الوجودية
نشأت أصلا كرد فعل ضد فكرة المذهب الفلسفى وضد المذهب العقلى بصفة
أخص كما يتمثل عند هگل ، واقتصرت على إقامة فلسفة ذاتية ، تعتمد
للتجربة الشخصية وحدها . وتنظر فى وجود الأنا le moi فحسب .
دون أن تذهب من وراء ذلك الى الوجود من حيث هو وجود ، أعنى الى
الوجود بصفة عامة وعن حيث هو حقيقة كلية شاملة . وقد تمثل هذا
الاتجاه الوجودى بصفة أخص عند كل من كيركجارد ويسبرز . فكيركجارد

لقتصر على التحليل الوجودي لموضوعات ذاتية بحتة يعانيتها الانسان من حيث هو فرد معاناة شخصية بحيث يستحيل معها أن ينتقل منها الى أحكام شاملة أو تعميمات مذهبية . وكذلك فعل يسبرز . أما سارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية ، وإنما هو قد ذهب من وراء ذلك - كما فعل هيجل - الى اقامة علم للوجود ، لا من حيث هو وجود فردي خاص ، وإنما من حيث هو وجود عام ، أى من حيث هو موضوع للفكر وليس موضوعا للتجربة الشخصية .

فإذا كنا قد رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث اقامته للأنطولوجيا ، فأتينا نرى من جهة أخرى أن ثمة اعتقاداً يمكن توجيهه الى سارتر ، أولاً من حيث المبادئ التى يقيم عليها هذا النسق ، وثانياً وبالنسبة الى حيث النتائج التى ينتهى اليها هذا النسق . أما بصدد المبادئ التى يشيد عليها سارتر فلسفته فهى تقتصر - على نحو ما رأينا فى الفصل الثانى - فى الكوجيتو . ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجود الى موجود - لأجل - ذاته - هو الأنا أو الوعى والى موجود - فى - ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . وعلى هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا . وسارتر لا يلجأ - فى اقامة مذهبه - الى غير هذين المبدأين . أنه لا يلجأ الى المبادئ التى تقررها الفلسفات الأخرى أو الى الوقائع التى تتقافى مع مذهبه . وهو يرفض بالتالى كثيراً من المعانى التى لا تلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريراً لهذا الرفض . ومن هنا - أعنى بسبب هذا الرفض - ظلت المقدمات أو المبادئ التى يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة ، وظلت بالتالى النتائج التى وصل اليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها ، - بحيث يحق لنا أن نقول لسارتر كما قال هاملت لأوراشيو : « هناك أشياء فى السماء وعلى الأرض أكثر مما تحلم به فلسفتك يا أوراشيو » (٩) .

W. Shakespeare : Hamlet, Prince of Denmark, Act 1 sc. VI. (٩)

ليس انتقادنا لذن فلسفة سارتر الا انتقادا للمقدمات التي قامت عليها ولما في هذه المقدمات من قصور وتعسف . فبمقتضى هذه المقدمات لنتهى سارتر الى لقامة أنطولوجيا قائمة يائسة لا تتيح مجالا لى اتصال بين الانسان والعالم أو بين الانسان وغيره من الناس . انها علم للوجود يعرض علينا كما يقول اميل برييه (١٠) E. Brehier خيبة للرجاء المتتابة التي يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود .

ونحن قد رأينا - في الفصل الثالث - كيف تأدى سارتر الى اعتبار الصلات الانسانية كلها وفي مختلف أشكالها قائمة على الصراع والنضال . فسارتر يرفض تجربة الحب الخالص ، الحب الذى لا يقتضى صراعا بين حرية الأنا وحرية الآخر . ان الحب في فلسفة سارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقدان حريته .

وبمقتضى نفس المقدمات وهى الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمة الله . ان الله - كما تصوره الأديان - يجمع بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته . ولكن هذا الاتحاد بين ما هو لأجل - ذاته أى للوعى وما هو فى - ذاته أى العالم هو - كما رأينا فى الفصل الثانى - اتحاد ممتنع . ولهذا كان الله - فى فلسفة سارتر - معنى متناقضا ووجودا ممتنعا . ونحن لا نرى ما يمنع من أن يكون الله وجودا - لأجل - ذاته ووجودا - فى - ذاته ،

Emile Bréhier : Les Thèmes Actuels de la Philosophie (١٠)
(P.U.F.), Ch. 13.

ويبين لنا اميل برييه فى هذا المقال أن معرفة الانسان لنفسه ومعرفته للأشخاص الآخرين ومعرفته للأشياء أو العالم ، كل ذلك - فى فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يملأ الفراغ الشامل للوعى . فالوعى هو وجود - لأجل - ذاته ، فاذا اتجه الى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجودا - فى - ذاته ولم يعد وعيا . والوعى فى علاقته بالآخر يتطلب منه ما لا يستطيع هو أن يعطيه للآخر . والوعى يستطيع استخدام الأشياء كأدوات لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكد الطابع الخارجى لهذه الأشياء كما يؤكد عجز الوعى عن معرفة حقيقتها .

لا على النحو الانساني حيث تظل المسافة قائمة بين الوجود والماهية أو بين الوعي الأشياء ، وانما على نحو آخر الـهي تنعدم المسافة فيه بين الوجود والماهية .

ولكن سارتر يرى من جهة أخرى أن الله لو كان موجودا لكان واقعا عارضا ، أي لـهكن - ككل موجود - أن يوجد وأن لا يوجد ، ونحن لا نرى كذلك ما يمنع من أن يكون إيماننا نفسه بالله واقعا عارضا . أن الإيمان بالله عند غير الأرغسطيين في المسيحية وعند كثير من المؤمنين - وفي رأينا - هو إيمان عارض حادث لا مبرر ، أو هو إيمان يأتي بالمعنى اللفظي لوجود الله . ففي الإيمان نستطيع أن نقول : « اننى آمن لأن هذا معنى المعنى » Credo quia absurdum

ومن جهة ثالثة يرى سارتر أن ليس هناك ما يبرر الإيمان بوجود لازم الوجود فوق الكائنات العارضة . ونحن نعرف أن هناك أدلة تقليدية في الفلسفة تستند الى الامكان لتستدل به على الوجود اللازم الوجود كما هو الأمر عند الفلاسفة الاسلاميين (١١) . ولكن سارتر يرفض البحث في الأدلة التقليدية على وجود الله . انه لا يخوض في موضوع الله بالتفصيل ولا يراه حقيقيا بذلك ، أو هو يقتصر - على نحو ما رأينا في الفصل الثاني - على اعتبار التناقض المتضمن في فكرة كائن هو علة ذاته . ولكننا رأينا أيضا أن مثل هذا التناقض يرتفع اذا فهمنا عبارة « واجب الوجود ، بمعنى أن « الله كائن بذاته ، لا بمعنى أن « الله صانع ذاته » .

سارتر ان يرى من جهة أن فكرة الله هي فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى اعتبار الأدلة التقليدية على وجود الله . ورغم هذا

(١١) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لا بمخلوقاته أي من جهة الحوادث كما هو الأمر عند المتكلمين ، وانما من جهة امكان المـددتات . ان العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أي ليس من ذاته ، وهو من ثمة يحتاج الى علة واجبة الوجود تخرجه للوجود . (الاشارات - القسم الالهي - النمط الرابع) . وواضح أن هذا الدليل المنطقي يعود أصلا الى دليل المحرك الأول عند أرسطو .

الموقف الالحادى من جانب سارتر ورغم انكاره لله فان سارتر يخل محتفظا في فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع الدائب نحو الله .
ان الانسان في فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، الا أنها رغبة يائسة لا سبيل الى بلوغها .

هل نقول ان كما رأى اميل برييه من ان فلسفة سارتر هي فلسفة يائسة او هي تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف في بحثه عن الوجود ؟ لقد رأينا ان فلسفة سارتر تعتبر الصلات الانسانية صلات يائسة فاشلة وأنها تعتبر الانسان املا ضائعا وأمنية لا سبيل الى تحقيقها . ولكننا رأينا كذلك أن مثل هذه النتائج التى يحق لنا أن نرفضها تعود في نهاية الأمر الى المقدمات التى يبدأ منها سارتر والى ما في هذه المقدمات من ضيق ومن تعسف . ان فلسفة سارتر هي في جملتها عبارة عن استخلاص للنتائج المنطوية في مقدمات ضيقة محدودة ، وهذه المقدمات هي موضع انتقادنا .

* * *

ثالثا : نقد المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعي بالأشياء وبال معرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعامل وبالأهواء وبالارادة وبموضعه من العالم . وعرفنا أن المقولة الأساسية - كما يكشف عنها المنهج الفينومولوجي - في علاقة الوعي بهذه الموضوعات ، وبالتالي في فلسفة سارتر كلها ، هي مقولة للاشياء ، وأن هذه المقولة هي التركيب الأنطولوجي للوعي ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها . وعرفنا أن الكائن البشرى - بمقتضى هذه المقولة - ليس الا انفصالا مستمرا مما هو كائن واتجاهها مستمرا نحو ما ليس كائنا بعد . وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومولوجي يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة ليبدا منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريرا ميتافيزيقيا ، بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ هل ينفصل الانسان حقيقة من الماضي ومن للعالم ؟ بل هل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك ؟ ليس الانسان كائنا منحرفا في العالم مشحودا اليه ؟ وليس هو كائنا مقيدا بالماضى مربوطا اليه ؟ ربما تكشف لنا الفينومولوجيا أيضا عن قوة الجذور التي تربط للكائن البشرى بالعالم وبالماضى ؟ وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الانسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضي انفصالا تاما .

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعي وموضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتى الوعي الى العالم على أنه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالى أن يعرف نفسه لأنه يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه ينأى عنها ويحدها . ولكن هذا الانفصال عينه - من حيث هو انفصال - لا يعنى في الواقع الا أن يقوم نوع من الغربة بين الوعي والأشياء . ان الوعي - حسب منهج سارتر الفينومولوجي - يتجه الى الأشياء وينفصل عنها ، ومن هنا فهو يقول : « اننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر » ، كان هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد . فاذا كانت حركة القصد من جانب الوعي هي التي تضع الشرط

الأول الذى يجعل المعرفة ممكنة ، فان الحركة الثانية المضادة أى حركة الانفصال تعود فتقيم فاصلا بين العارف والمعرف بحيث لا يعود أحدهما عارفا أو الآخر معروفا . ان المعرفة تقتضى نوعا من التقارب بل الاندماج بين العارف والمعرف ، سواء أكان هذا الاندماج آتيا عن طريق فكرة القصد - تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومولوجى - أم عن طريق قيام الشيء المعروف فى الذهن كما تقتضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام للشيء المعروف خارجا عن الذهن كما تقتضى بذلك الواقعية . ونحن لا نريد العودة الى المثالية أو الى الواقعية ، وانما بمقتضى نفس المنهج الفينومولوجى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعا من التقارب بين العارف والمعرف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح إمكان المعرفة وإمكان الإدراك .

لقد أراد سارتر - فى كشفه عن العلاقة بين الوعى والأشياء - أن يضع للوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وانما باعتبار الوعى لا يأتى الى الوجود الا بعملية انفصال عن الوجود - فى - ذاته ، وباعتبار أن الوجود - فى - ذاته لا يكون له أى معنى أو دلالة الا حين يتجه اليه الوعى حسب خاصية القصد وحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال . بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعى والأشياء وجودا مستقلا قائما بذاته فيعود بالتالى الى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المحرك بوجود الأشياء المحركة . وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه ، وجعل الغاية منها هى إدراك الشيء كما هو فى ذاته ، بحيث يصبح شرط للمعرفة هو اتجاه الوعى - من حيث هو ممارسة للوجود - نحو الأشياء . ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل الوعى يقوم بحركتين متعاكستين : الحركة الأولى هى حركة اتجاه الوعى نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقرر بالوجود الخارجى للأشياء . والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعى عن الأشياء التى يفترض الوعى وجودها .

ونحن قد رأينا أن الحركة الأولى هى حركة الاتجاه والقصد هى ما يكشف عنه المنهج الفينومولوجى ، بمقتضى هذا المنهج رأينا

الوعي بالضرورة متجها الى الأشياء . والمنهج الفينومولوجى لا يكشف الا عن هذه الحركة . أما الحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختيارا عسيفا ، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية ليجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقا أنطولوجيا . ان مثل هذا 'نسق' يصح في المنطق الوضعى باعتباره علما عقليا بحتا لا علاقة له بالوجود . أما الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود ، والوجود الانسانى بصفة أخص ، فلا يجوز أن تقوم على مسلمات يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة ، أو يختارها اختيارا عسيفا ، دون أن يقيمها على البراهين العقلية، ودون أن يكشف ارتباطها بالوجود وبالواقع .

واذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر ، باعتبارها إحدى حركتين يقوم بهما الوعي ، لا يكشف عنها المنهج الفينومولوجى وهو المنهج الذى أراد سارتر أن يتابعه . حقيقة أن الانفصال - فى التجربة السارتريّة - ليس مضافا الى القصديّة وانما هو ملازم لها . ولكن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متناقضة مع فكرة القصديّة ، ولا تجيء بالتالى - فى حدود المنهج الفينومولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - إلا كحركة مضافة الى القصديّة ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقيا على القصديّة . كأن سارتر اذن قد جاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال : هذا الى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصود تفسير المعرفة . ان المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتا واعية ووجودا خارجا متميزا عنها ، وهى تفترض أيضا نوعا من الاندماج بين هذين - وفكرة الاتجاه والقصود تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال .

وفكرة الانفصال كذلك لا تفسر لارتباط الانسان بموضعه أو بموقفه . ان الانفصال - فى فلسفة سارتر - يقتضى بالضرورة موقفا ينفصل عنه الوعي ليشرع نحو الغاية . كأن الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال . ولكن الموقف له وجه آخر ينبغى النظر اليه . ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمنا أن الموقف لم يعد موقفا . انه يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعي . اننى لا أستطيع الا أن أرفض وضعى لا أن انفصال (م ١٨ - فلسفة جان بول سارتر)

عنه • وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعي أقرب الى الصحة من حركة الانفصال • ذلك أن الرفض يعنى من جهة عدم القبول ويعنى من جهة أخرى الارتباط • فرفضى مثلا لكونى سجيناً يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى نفس الوقت بهذا الوضع أى بالسجن • أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما انفصل عنه وما أشرع نحوه ، وهو يتضمن على الأقل انقطاع الصلة بينى وبين ما انفصل عنه • وليس من شك فى أن الصلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثيقة مهما يكن من ارادة السجين لتغيير الواقع • انه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك - حين لا يحاول الفرار بالفعل - أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه • وسارتر باختياره لمثال السجين انما يكشف عما فى محاولته من مغالطة • انه يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيعا الفرار وكونه مريدا لهذا الفرار (الفصل الرابع - المقالة الثانية) ، بحيث يكفى السجين أن يريد الهروب ليعبر بذلك عن انفصاله الأنطولوجى عن السجن • ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر : انها تعنى أن التركيب الأنطولوجى للوعي ، أى قدرته على الانفصال ، هو ارادة لتغيير الواقع وفى نفس الوقت شئ خارج عن التجربة وخارج عن الواقع • بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوجى للوعي باعتباره صميم الانسان ، فالانسان عند سارتر هو كائن أنطولوجى • ومن هنا فاما أن يكون الانسان - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى - انفصالا حقيقيا ، وهذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الانسان لا يستطيع أن ينفصل بالفعل ، واما أن يكون التركيب الأنطولوجى للوعي شئنا خارجا عن الواقع ودخالفا لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضا مع معنى التركيب الأنطولوجى للوعي كما يقرره سارتر ، لأن سارتر يرى أن التركيب الأنطولوجى هو صميم الانسان • ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم الا اذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوجى للوعي ليس هو الانفصال والملاشاة المستمرة ، وانما بالعكس هو انغراس الانسان فى العالم واندماجه فى موقعه •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بل اتجهت نحوها وأقرتها وانما على نحو يختلف الى حد ما عما تعنيه

بلفظ الاندماج . فقد اتجهت فلسفة سارتر منذ عام ١٩٤٣ ، أى منذ ظهور مسرحية « الباب » Les Mouches ، الى فكرة الانخراط أو الالتزام l'engagement . بل ان فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك فى الأجزاء الأخيرة من كتاب سارتر الأساسى « الوجود والعلم » وان كانت قد اقتصرنا فى هذه الأجزاء على الكشف عن المجال الراجع للحرية الانسانية . بيد ان سارتر - فى نهاية الأمر - لا يعنى من الالتزام التزاما معينا وانما مجرد الانخراط فى الموقف والالتزام بالعمل أيا كان هذا الموقف وأيا كان هذا العمل ما دام الانسان حرا ومدركا فى الوقت نفسه حريته . فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى التزام obligation وانما يعنى مجرد الارتباط . اما فكرة الاندماج فمن شأنها - بالمعنى الذى نقصده - أن تحد من مجال الحرية لأنها تتضمن نوعا من الالتزام .

وربما كان فى استطاعتنا - بمقتضى هذه المقولة الجديدة - مقولة الاندماج - أن نتناول من جديد جميع المسائل التى تناولتها فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه الى هذه الفلسفة هو قيامها على مقولة واحدة . - فاذا أمكننا انتقاد هذه المقولة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسفة سارتر كلها . واذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة الملائكة والانفصال أمكننا أيضا وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سارتر فى ضوء المقولة الجديدة وهى مقولة الاندماج . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن غايتنا من هذا الانتقاد ليست ابدال مقولة بأخرى وبالتالى ابدال فلسفة بأخرى ، وانما نحن ننتقد مقولة الانفصال باعتبارها - عند سارتر - المقولة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى والتى تفسر بالتالى انفصال الوعى عن الوجود وعن الأشياء .

نقد رأينا أن هذا الانفصال يتضمن تناقرا وجوديا بين الواقع وبين التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث يستحيل علينا أن نفسر - فى حدود مقولة الانفصال - امكان المعرفة وامكان الانفصال من الوجود ومما هو كائن للاتجاه نحو ما ليس كائنا . لقد جعل سارتر هذا الانفصال شرطا يتيح للوعى ان يضيف على الواقع معانى مختلفة من

جانب الوعي وبحسب حرية الوعي . ونحن نرى أن الواقع في معظم الأحيان يحمل في طياته معانيه ويفرض هذه المعاني على الوعي . حقيقة أن الواقع الذي تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الانساني فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود الا من حيث ان الوعي متجه اليه . أما الوجود والعالم باعتباره شيئا منفصلا عن الوعي لا يتجه اليه ولا يعرفه فان سارتر لا يدرسه ولا ينظر فيه . ولكن هذا الواقع الانساني هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعي حين يتجه الى هذا الواقع الا أن يخضع له . وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض . فالمرض - حسب فلسفة سارتر - ليس له في ذاته أي معنى أو دلالة وإنما هو يستمد معناه ودلالته من الوعي أي من المريض نفسه . وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ، فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض في أن ينظر اليه باعتباره عائقا أو باعتباره شيئا مؤلما أو باعتباره شيئا مهما لا يستحق أي مبالاة . ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض لا سيما في الحالات التي يكون فيها المرض عنيفا ومؤلما ؟ هل في امكان المريض أن ينظر مثلا الى الآلام التي يسببها له مرض السرطان على انها موضوع لامبالاة أو اهمال ؟ هل يمكن للمريض أن ينفصل عن المرض ويلاشيه كي يضيف عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ ألا يفرض المرض في مثل هذه الحالة معانيه الخاصة على المريض ؟ ان فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفا معينا كغيره من المواقف وتجعل الموقف شرطا لازما لانفصال الوعي وشرطا لازما بالتالي لحرية الوعي . فالوعي حر عند سارتر ازاء المرض باعتباره موقفا . ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوعي أي حرية الا اذا كان مجرد مرض خفيف ، فقد يبدو عندئذ أن في قدرة الوعي أن ينفصل عنه - ولو مؤقتا - ليضيف عليه معانيه من عنده . أما في الحالات التي يكون فيها المرض شديدا عنيفا وبصفة أخص مؤلما أو موجعا فليس في قدرة الوعي حينئذ أن ينفصل عنه أو يلاشيه . انه في هذه الحالة يرتبط بالمريض ارتباطا قويا بحيث لا يملك المريض الا أن يخضع له بمعنى أن يشعر بآلامه ويعاني ما تفرضه عليه هذه الآلام . وليس من شك في أن الألم - حين يشتد - لا يفرض الا احساسا معينا قد يكون هذا الاحساس ابتئاسا أو حزنا أو توجعا

ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال احساسا باللامبالاة أو للفرح .
فليس الوعي إذن حرا ازاء جميع الأوضاع والمواقف ، وليس الوعي انفصالا
مستقرا من جميع الأوضاع والمواقف . انه - في الحالة السابقة -
اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعي لما يفرضه عليه الواقع من معان
وأحاسيس .

وإذن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر
متعلقا بمواقف وأوضاع معينة مثل للسجن أو المرض ، لأن هذه
المواقف لها في ذاتها معانيها ودلالاتها التي تفترض من قبل الوعي
استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحيانا في مجال الكشف عن
حرية الوعي ازاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هي أبعد ما تكون عن
اثبات حرية الوعي ، بل هي متناقضة تناقضا تاما مع فكرة
للحرية الانسانية . فهو يأخذ مثلا عن جول رومان Jules Romains

عبارته المأثورة « لا يوجد في الحرب ضحايا أبرياء » (١) . فالإنسان
في فلسفة سارتر لا يأتيه شيء من خارجه ولا يفرض عليه شيء لا يختاره
هو بمحض حريته . فالحرب التي اشترك فيها هي تلك التي قبلتها أنا
وهي تلك التي أستحقها والتي قد اخترتها بحريتي . وأنا قد
اخترتها وأظل أختارها وأفضلها مثلا على الفرار من الجندية أو على
التمارض . فلم يكن في قبولى للحرب أي إكراه . وهنا ينبغي أن نلاحظ
أن مثل هذه النتائج للخطيرة التي ينتهي اليها سارتر هي من جهة
متناقضة مع الواقع ولكنها من جهة أخرى مترتبة منطقيا على
المقدمات التي بدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع
سببا لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التي
انتهت بنا الى مثل هذه النتائج هي التركيب الأنطولوجي للوعي باعتباره
انفصالا مستقرا من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعي
بازاء هذه المواقف . فإذا أكد لنا الواقع أن الإنسان ليس حرا
ازاء الحرب ، أي إذا ثبت لنا أن ثمة تناقضا بين النتائج التي ينتهي
اليها سارتر وبين الواقع كما يكشف عنه التهج للفينومولوجي ذاته ،
عندنا بالتالي وعن طريق برهان الخلف الي نقض المقدمات التي يبدأ منها

سبارتر ، أى لى نقض مقولة الانفصال والملاشاة • وهذا هو ما نقصد اليه فى هذه المقالة من الفصل الخامس •

واذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو هل حقيقة أن الانسان حر فى الحرب باعتبارها احدى المواقف الخاصة به ؟ هل الانسان يمكنه أن ينفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق • أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن ألاى انسان أن يدعى بأنه حر ازاءها • أن الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يندمج فيها اندماجا كليا ، والا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحقق به وأخذ بالتالى يتردد ازاء كل حركة يقوم بها • ان اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجا تاما • ومن العبث أن نقول انه حر فى أن ينظر الى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لامبالاة • فليس فى المعركة أمام الجندى ألا أن يقتل أو يقتل . كذلك

من العبث أن نقول انه حر فى أن يفر من للجندية أو يتمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى الى نفس المصير • فالهارب يحاكم ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك التمارض ينكشف أمره ويـرد الى الصفوف الأولى فى المعركة • هذا اذا اقتصرنا نظرتنا على الجندى داخل المعركة • أما اذا امتدحت نظرنا الى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تنقض على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهوالها وقسوتها فترعب للنساء والأطفال والمرضى والشيوخ - تلك الحرب لا تحمل معها الا معانيها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضا ، بحيث لا يمكن للأطفال الصغير مثلا أو للأم التى تحتضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر الى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات • انها لا تستطيع أن تنظر الى الحرب باعتبارها ملهاة أو موضوع لامبالاة • انها ليست حرة فى أن تختار ما تشاء من معان لتلك الحرب ، فان تلك الحرب تفرض عليها معاني معينة هى الرعب والخوف • وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول انها تنفصل عن الحرب لتضع عليها بمحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس •

نظرتنا الى الحرب اذن تبين أن الانسان في الواقع ليس حراً
ازاء الحرب التي يخوضها أو التي تنقض عليه . ونظرتنا الى السجن
والى المرض قد كشفت أيضاً عن استحالة الحرية الانسانية ازاء
هذه المواقف . وليست الحرب أو السجن أو المرض الا نماذج معينة
لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الانسان ازاءها . ونحن
قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصدد حرية الانسان على مقدمة
واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة . ومن هنا يمكننا أن نعتبر
اندماج الانسان في الحرب وفي السجن وفي المرض دليلاً يحض مقولة
الانفصال والملاشاة ، أى أنه يحض المقولة الرئيسية التي يجعل منها
سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لامكان الحرية الانسانية .

وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أننا حين نقيم الدليل الذى يحض مقولة
الانفصال والملاشاة فأننا نفعل ذلك من حيث ان سارتر يجعل
من هذه المقولة التركيب الأنطولوجى للانسان ، ويعتبرها بالتالى المقولة
الوحيدة التي يمكن تفسير الانسان في ضوءها وبمقتضاها . فنحن اذن
نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال والملاشاة ، هي
المقولة الوحيدة التي نعترف بها الانسان . ونحن قد أشرنا الى
مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للانسان ويكشف عنها
المنهج الفينومينولوجى هي مقولة الاتصال والاندماج . والواقع أن تفسير
الانسان لا يستقيم بمقتضى إحدى المقولتين على حدة ، فليس الانسان
كائن منفصل عن العالم انفصالاً تاماً ومتجاوزاً له على نحو مستديم ،
كما أن الانسان ليس كائناً متصلًا بالعالم اتصالاً تاماً ومنتجماً
فيه على نحو مستديم . وبعبارة أخرى ليس الانسان من حيث هو
كائن منفصل عن العالم - حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعبودية
الخالصة ، وليس هو كذلك - من حيث هو كائن متصل بالعالم -
ارتباطاً خالصاً أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية . الانسان
من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى منفصل
عنه نحو امكانياته المتعددة . ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين
بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية في
أى فعل من أفعال الانسان . ومن هنا أيضاً كان النقد الذى نوجهه

الى سارتر ينحصر في إقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هي مقولة الانفصال والملاشاة .

وعلى نفس النحو السابق يتضح لنا أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الإنسان بجسده . لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجي للوعي هو الانفصال المستمر . وكان ينبغي على سارتر أن يظل أميناً لهذه الفكرة وينظر بالتالى الى الجسد باعتبار أن الوعي ينفصل عنه باستمرار لأن الوعي هو وجود - لأجل - ذاته بينما الجسد هو وجود - فى - ذاته . ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك وجعل الوعي يتفصل عن الجسد ويلاشيه ليضفى عليه ما يختار من معان لوقع بالضرورة فى الثنائية التى وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر الى الإنسان باعتباره كائناً واحداً هوائياً من جسد ونفس متحدين اتحاداً جوهرياً كما يقول أرسطو . ولذلك فإن سارتر لا يجعل من الجسد وجوداً - فى - ذاته . انه ليس « شيئاً معيناً حاصلاً على قوانينه الخاصة وقابلاً لأن يعرف من الخارج » (٢) . ولا يمكن بالتالى للوعي أن يضع الجسد الخاص به امامه كموضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء - فى - ذاتها . ان مثل هذا التصور للجسد لا يجوز الا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة لى . أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئاً مختلفاً عني باعتبارى وجوداً - لأجل - ذاته ، اى باعتبارى وعياً . فأنا لأستطيع أن أأخذ فى ما هو نفسى وما هو فسيولوجى على انهما حقيقتان قابلتان لأن يؤثر أحدهما فى الآخر . . . فالوجود - لأجل - ذاته ينبغي أن يكون بكيته جسداً وينبغي أن يكون بكيته وعياً : انه لا يمكن أن يتحدد بجسده ما . . . ان الجسد هو بكيته نفسى » (٣) . وهذا يعنى أن للجسد ليس شيئاً آخر سوى المن - أجل - ذاته . انه ليس فى - ذاته داخل المن - أجل - ذاته ، والا لأحال للوعي الى شىء جامد ولما كان بالتالى وعياً ، وإنما هو مجرد وجود للوعي باعتباره وجوداً

L'Être et le Néant, p. 265

(٢).

(٣) Ibid., p. 368. راجع كذلك دراستنا التفصيلية لهذا الموضوع

في كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » .

عارضاً لامبراً منخرطاً بين موجودات عارضة لا مبررة . ومع بزوغ المن -
أجل - ذاته في علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار
أن العالم يرتكب من أشياء نستخدمها وتشير إلى حضورنا الجسماني ،
ذلك الحضور الذي يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٤) .

خلاصة الأمر إذن هي أن الجسد - في فلسفة سارتر - ليس شيئاً
مختلفاً عن الوعي ينضاف إليه ، وإنما هو « الأداة التي لا يستطيع
استعمالها عن طريق أداة أخرى ، ووجهة للنظر التي لا أعود أستطيع
أن آخذ عليها وجهة نظر » (٥) . فالجسد إذن لا يتميز عن الوعي من حيث أن
الوعي ، باعتباره متجهاً نحو شيء ما في العالم ، هو دائماً وعي جسدي
سواء أكان وعياً سمعياً أم بصرياً أم عن طريق آخر . فالوعي يعيش
الجسد باعتباره وعياً ، والجسد بالتالي هو التركيب الواعي الخاص
بالوعي .

هذا التصور الذي يمزج بين الجسد والوعي في فلسفة سارتر يجعل
من الجسد مجالاً للإدراك وأداة للعمل . وليس الإدراك والعمل في هذه
الفلسفة إلا المجال الذي يتيح الاختيار والحرية الانسانية .
فالجسد إذن هو مجال للحرية الانسانية . لقد سبق أن عرفنا
أن الوعي في تجاوز مستمر لذاته . وعرفنا الآن أن الوعي هو وعي جسدي .
وهذا يعني أن الوعي هو في تجاوز مستمر للجسد - وهذا التجاوز هو
ما يتيح ، في فلسفة سارتر ، الحرية الانسانية ويكون شرطاً لها .

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم - تلك
الفكرة التي تعني انفصال الوعي عن ذاته والتي يترتب عليها بالتالي
- وفي نطاق فلسفة سارتر - انفصال الوعي عن الجسد بصفة مستمرة .
إن الوعي والجسد - بخلاف ما يرى سارتر - ليسا شيئاً واحداً وإنما
هما شيئان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدان اتحاداً تاماً بحيث يؤولان
كائناً واحداً لا يتاح فيه للوعي أن يتجاوز الجسد أو ينفصل عنه ،
والدليل على ذلك هو أن هذا الكائن يشعر دوماً بالتأثير المتبادل بين

الوعي والجسد . فاذا نظرنا إلى هذا التأثير من جانب الجسد فحسب وجدنا أن الجسد يشد الوعي إليه ويخضعه إلى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية البحتة . فليس في استطاعة الإنسان أن ينفصل عن الضروريات الفسيولوجية وما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشى حرقة ، كما أنه ليس في استطاعة الإنسان أن ينفصل عن القوانين البيولوجية التي تحكم عليه الخضوع التام . إن مجال الحرية الإنسانية الذي يريد سارتر أن يجعله متسعا إلى حد أن يشمل قدرة الإنسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضيف على هذا للجسد ما يختار من معان ودلالات يبدو هنا أنه يضيق إلى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية . فليس في وسع الإنسان أن يختار المعنى الذي يضيفه على أي قانون فسيولوجي ، لأن القانون الفسيولوجي يحتم استجابة معينة ، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعي أن يختار لها ما يشاء من معان . إن وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هي رفع اليد بسرعة ، وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع . فليس الوعي إذن حرا في أن يتراجع عن يده وينفصل عنها ويضيف عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار . كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هي تقلص عضلات المعدة . وهذه الاستجابة ، وما صاحبها من احساس بدني ، تتضمن معناها الخاص ، ولا تنتظر حرية الوعي في اختياره الحر لما يشاء لها من معنى . وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعي مشدودا إلى الجسد خاضعا له ولقوانينه ، بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال والملازمة التي يضعها سارتر .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان . وتصور سارتر للزمان يقوم - كما عرفنا - على اعتبار أن الوعي يتضمن انفصالا متجددا في لحظات الزمن مما يتيح للوعي فرارا مستمرا من الماضي الذي انقضى نحو المستقبل الذي لم يأت بعد . هذا التصور يعنى إذن انفصال الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - عن الماضي ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو

أن الماضي شيء انتهى وليس له أى قيمة كما أنه ليس جديرا بأن
يعتبر .

والنتائج التى ينتهى اليها اعتبار الزمن متجزئا لى لحظات بفعل
الوعى من حيث هو انفصال وملاشاة هى من جهة نتائج خطيرة لا يمكن
قبولها ، وهى من جهة أخرى متناقضة مع الواقع كما تكشف
عنه الدراسات السيكولوجية والاجتماعية المختلفة .

أما النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سارتر للزمن فهى أولا ملاشاة
للشخصية الانسانية . ذلك لأن للشخصية الانسانية هى كل تنضاف
اليه لحظات الزمن المتتالية بما تحمل من خبرات وتجارب . فاذا اعتبرنا
الزمان متجزئا تفصل لحظة الحاضر فيه عن لحظة الماضى انهدمت
الشخصية الانسانية بآل ما فيها من خبرات وتجارب ، وتلاشت
فى شيء جامد متحجر هو الوجود الماضى ، أو هو وجود الماضى باعتباره
وجودا - فى - ذاته مابينا للشخصية التى هى وجود - لأجل - ذاته
ومنفصلا عنها . والشخصية الانسانية كذلك ليست كلا مغلفا
على ذاته بحيث تتحول الى وجود - فى - ذاته ، وانما هى كل مفتوح
للمستقبل . فاذا نظرنا الى الشخصية من هذه الناحية - أى من ناحية
انفتاحها للمستقبل - وكذلك من حيث هى منفصلة عن الماضى - كما يقضى
بذلك تصور سارتر للزمن - انهدمت الشخصية من حيث انها تتفصل عن
الماضى ولا تصبح شيئا على الاطلاق (٦) . انها بهذا الاعتبار لا تصبح
شخصية وانما مجرد سلوك أهوج أو ارادة متجددة دون أى نقط للارتكاز .
والانسان بهذا المعنى يصبح منفصلا عن الماضى أى عن ماضيه وكذلك
عن نفسه ذاتها بحيث لا يعود انسانا وانما مجموعة من الأفعال
كل منها متفصل عن الآخر . وهذا يعنى تلاشى الشخصية الانسانية ،
لأن الشخصية هى أولا وقبل كل شيء اتصال حقيقى ديناميكى ، بينما

(٦) يحاول سارتر أن يستبقى الشخصية الانسانية باللجوء الى فكرة
الاختيار الأول - projet initial بحيث تصبح الشخصية
مشروعا يقبله للوعى ويفرضه ويحدده باستمرار . (راجع للفصل الرابع -
المقالة الأولى) .

سارتر ينتهي بالشخصية - بتقريره لقولة الملائكة - إلى جعلها خالية من أي اتصال ، لأن الإنسان نفسه ينفصل عنها ويتركها تتجمد في الماضي ليشرع هو نحو المستقبل . ان سارتر - بهذا التصور للزمن - لا يتيح للإنسان أن يكون شخصيته أو يؤسسها ، وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها في نفس لحظة تكونه ، ويتجمد في الماضي ، ويصبح شيئاً غريباً عن الشخصية ، لا يعود له أي أثر فيها من حيث ان الإنسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار . ومن هنا فليس هناك أي معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكوني *quietisme* لأنها تعن بأن لا حقيقة إلا في العمل » (٧) ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرف الإنسان بالعمل ... » وأنها لا ترى له أملاً إلا في عمله ، (٨) . ليس هناك أي معنى للعمل - رغم أقوال سارتر هذه - مادام العمل لا يبني الشخصية وإنما ينفصل بها ليضيق معها في الماضي المتجمد . كذلك ليس هناك أي معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه *J. Lequier* (٩) : « الوجود هو العمل ، وبالعمل يصنع الإنسان نفسه » *Etre c'est Faire, et en faisant, se Faire* . فهذه العبارة تضع قيمة الإنسان في العمل . فليس وجود الإنسان - حسب معنى هذه العبارة - إلا العمل ، والإنسان إذ يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه . وهنا نتساءل مباشرة كيف يصنع الإنسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله في نفس اللحظة ويتركه ليتجمد في الماضي . ان الإنسان ، في فلسفة سارتر ، لا يتاح له إطلاقاً أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته .

واذن فالشخصية الإنسانية تضيق وتقلص في فلسفة سارتر التي تقيم فاصلاً وجودياً بين الماضي والحاضر . والشخصية الإنسانية لا تجد من نفسها في هذه الفلسفة شيئاً ترتكز عليه لتشرع نحو

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 55

(٧)

Ibid., p. 62 & 63

(٨)

Jules Lequier : La Recherche d'une Première Vérité

(٩)

(Librairie Armand Colin, Paris 1924), p. 143

المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذى تنسبه الفلسفة الوجودية
وينسبه سارتر لكل فعل انساني . فالشخصية الانسانية لا تجد -
في هذه الفلسفة - شيئا ترتكز عليه سوى انقراض والخلاء . وابتداء من
هذا الخلاء ينبغي على الانسان أن يشرع نحو المستقبل . كان على الانسان
أن يقوم بأفعال تحكمية عسفية تعدم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا
مستحيل لأن العدم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لاعدامه ،
ولأن الوجود هو أيضا قائم ولا يعنى ألا أنه موجود فليس هناك أى معنى
لإقامته . واذن فالانتقال من العدم الى الوجود هو انتقال مستحيل .
والانسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجها نحو المستقبل إلا لأنه
ينتقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالا وجوديا
حقيقيا . ان أى فعل هو حركة أو هو اتجاه ، إلا أنه اتجاه بالمعنى
الفرنسى لكلمة *clan* . ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج
بالضرورة الى نقطة ارتكاز قائمة في الوجود . ولذلك فانفصال الانسان
عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية الانسانية من ناحية الماضى
وانما يعنى أيضا استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة
الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة
الأمر ان هنالك استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى
بمجرد انفصال الوعي عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعي لا يبلغه لأنه
لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا ان أى عمل انساني يصبح - بمقتضى هذه الفلسفة -
خياليا من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن يضاف الى الشخصية
الانسانية يتحول معها الى ماض متحجر ميت . هذه النتيجة هي
النتيجة الثانية . الخطيرة والمرتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه
النتيجة تعنى أن أى عمل انساني تنحصر قيمته في لحظة أنجازه .
وبمجرد فواته وانفصال الوعي عنه يضيع في الماضى ويتحول الى
وجود - في ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن
سارتر اذ يذرع بذلك عن الماضى وعن الأعمال الماضية قيمتها فهو
يقترك الوعي بعد ذلك الحرية في تحديد هذه القيمة واختيارها
بمقتضى إرادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعي - كما رأينا - هو

الذى يضيف على الماضى ما يختار من معان ودلالات . وبهذا يفقد الماضى وتفقد الافعال الماضيه قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حتى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر اتصالا جوهريا وجوديا لا اتصالا قائما فى الإرادة الحاضرة فحسب . أن هذا التاريخ - بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال فى الزمان - يفقد طابعه الجدلى ، ذلك الطابع الذى يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل .

هنا نتساءل ماذا يبقى إذن للإنسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردى الخاص به أم التاريخ الإنسانى العام ؟ وما قيمة أى عمل إذا انحصرت هذه القيمة فى الإرادة الحاضرة وفى لحظة انجازه ؟ أن مثل هذه التساؤلات وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الإنسانى كان ينبغى أن تدعو سارتر للنظر من جديد فى مقولة الملائشة والانفصال . وهذه التساؤلات نفسها تدعونا مرة أخرى للنظر فى الماضى والأفعال الماضيه على ضوء مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتحاد والاندماج .

النتائج المترتبة على مقولة الملائشة هى إذن نتائج خطيرة . وهى من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع . ويتضح هذا التناقض إذا عينا مرة أخرى للنظر فى الشخصية الإنسانية وفى التاريخ سواء أكان التاريخ الفردى الخاص أم التاريخ الإنسانى العام .

أما بصدد الشخصية الإنسانية فأول ما ينبغى ملاحظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال والملائشة كما يقررها سارتر . فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها فى ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضيه باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الإنسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الإنسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وإنما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الإنسان للماضى القائم فى نفسه وفى شعوره . وكأما توغل الإنسان فى هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته الحاضرة .

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضي في اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هي تلك الدراسات التحليلية التي قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud و كارل يونج Karl Jung وكذلك الدراسة التي قام بها موريس هالباخس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية (١٠) . أما دراسات فرويد فتري أن الماضي النفسي القريب ، وهو جملة الأحداث ولذغعات التي تصاحب الانسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية في النفس ، أو يظل أثرها في سلوك النفس الحاضر ، لا سيما حين يكون الانسان قد أخفق في الاستجابة اليها ، فأدى به الاخفاق الى كبتها وكبت ما ارتبط بها من ذكريات . فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت في اللاشعور ماضيا متجمدا لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ، ولكنه قائم في النفس يعوق الانسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى في اللاشعور . غير أن هذا الماضي المتجمد يمكن - عن طريق التحليل النفسي - أن يمثل في الشعور ، لا باعتباره شيئا غريبا متحجرا ، وإنما على نحو انفعالي وباعتباره ماضيا حيا قائما في النفس ومتصلا بها اتصالا وثيقا . كأن التجارب والخبرات الماضية هي تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر ، مما يدل على أن غيابها في اللاشعور لا يعني أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفائت ، وإنما لازالت قائمة في النفس بمقترجة بها ، تؤسس - مع غيرها من المكونات الأخرى - الشخصية الانسانية وتضفي عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها .

هذا الماضي الذي نقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الاكلينيكية هو في نهاية الأمر لا يعدو الماضي النفسي القريب ، أعني ماضي الفرد في حياته الاجتماعية وفي طفولته على وجه الخصوص . فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية في الفرد - سواء في ذلك المريض أم السوي - بالرجوع الى ماضيه الفردي الخاص .

أما دراسات يونج التحليلية فتتضمن في توسيع هذا الماضي الفرويدي
الفردى لتجعله ماضيا جماعيا هو تراث الأجيال الانسانية جميعا .
فالفرد عند يونج يحمل في نفسه ثروة داخلية هي نماذج انسانية قديمة
archetypes بعيدة في القدم توارثها عن الأجيال دون أن يدري
بها لأنها تسبح في نفسه منذ ميلادها . هذه النماذج الانسانية
أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار النظرية
عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر
عند فرويد ، وإنما هي مبادئ نوعية أو معان جمعية تتباين في
دلائلها ومظاهرها وتختلف في تطورها ومدى عمقها . أجل إنها
نماذج قديمة مغللة في القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند
جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صوراً ورموزاً
مقنعة .

ومن هنا كان منهج التحليل النفسى عند يونج لا يعنى الرجوع
بالمريض الى أحداث معينة كبتت في الماضي ، وإنما الرجوع به الى الماضي
بوجه عام وإلى تلك الثروة الداخلية التى غفل عنها كي يربطها بحياة
الشخص الحاضرة . فهو إذن تحليل مغزى ميثافيزيقى يرجع حياة
الإنسان الى نماذج ماضية ليتعرف فيها حقيقة وحقيقة الماضي بعد
أن أهمله وانشغل عنه .

وإذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر وبالشخصية
الانسانية وقائم فيها . وهو يمتاز على الماضي الشخصى الفردى بأن
العودة إليه ليست تذكراً انفعالياً كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما
هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمريض الى أن يتعرف ذاته فى ضوء
الماضى وفى نطاق النموذج الذى ينتمى إليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها .

وقد قيمة الماضى واتصاله بالشخصية الحاضرة لا تقتصر على الماضى
النفسى القريب أو الماضى الميتافيزيقى البعيد ، ولكنها تمتد كذلك
الى طبقات الماضى التى تبقىها لنا الذاكرة الجماعية *Mémoire Collective*
على نحو ما يقول بها موريس هالفاكس . فإن هذه الذاكرة
ترجع الى تلك الخطوط التى رسمتها فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة
الاجتماعية على توضيحها . فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس ، وهى

تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة في المجتمع . يقول هالفاكس : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التي هي عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة » (١١) . فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغا متغيرة هي الذكريات الفردية . وهذه الذكريات الفردية هي بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود في نهاية الأمر الى الذاكرة الاجتماعية . فنحن نجد في المجتمعات التي عشنا فيها والتي نمت فيها شخصيتنا الجسمانية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة (١٢) .

وإن فالشخصية الانسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ويونج وهالفاكس تقتضي الاعتراف بقيمة الماضي والابقاء عليه على نحو أو آخر . ومن هنا كانت مقولة الملائشة والاعدام - كما يقول بها سارتر - تتناقض مع فكرة انشخصية الانسانية . ومقولة الملائشة تتناقض كذلك مع الطابع الاساسي للتاريخ . وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أننا لا نعني بذلك التاريخ الموضوعي ، أعني التاريخ باعتباره موضوعاً غريباً عن يقوم بتاريخه ، فمثل هذا التاريخ هو تاريخ منقضى أو هو شيء جامد لا تأثير له ، والقائم بتاريخه أو بقراءته يتعرف عليه باعتباره شيئاً غريباً عنه . وكذلك لا نعني التاريخ الروحي حيث يرجع الانسان الى ماضيه الشخصي أو لماضي غيره من الكائنات ، فإن هذا التاريخ - رغم اقتراب الانسان منه وامتزاجه به كما هو حادث في كتب الاعترافات والذكريات - يقتضي من الكاتب - في لحظة كتابته - أن ينفصل عنه كي يستطيع تدوينه . فالكاتب الذي يكتب اعترافاته يشعر أولاً بامتزاج هذه الاعترافات بحياته وبنفسه ، ولكنه يدرك - حين يقوم بالفعل بتدوين الاعترافات وصياغتها في عبارات تترجم عن مشاعره - أنه قد تحرر من هذا الامتزاج ،

Maurice Halbwachs : La Mémoire Collective, (P.U.F. (١١)
Paris 1950), p. 33.

Ibid., p. 65 (١٢)

وأن الاختلاط بينه وبين تاريخه الروحي قد ضعف أو كاد يتلاشى ، وهذا هو شرط القدرة على تحريره وتكوينه .

واذن فنحن لا نعنى التاريخ الموضوعي ولا التاريخ الروحي ، وانما نعنى التاريخ الانساني من حيث طابعه الجدلي ، أعنى من جهة تطوره في حركة ديناميكية مستمرة حية . ولسنا نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجدليين الهجليين أو الى موقف كارل ماركس والماركسيين ، فان هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر في موقف الانسان من الماضي من حيث انه يرفض هذا الماضي وينتزع نفسه منه بحركة انكار ورفض وانفصال . حقيقة أن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه الجدليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعا يتفقون في قيام الجدل على لحظة الرفض والانكار باعتبارها تعبر عن الحركة الأساسية في الجدل وهي حركة المناقضة . أما الموقف الجدلي الذي نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية . والميزة الكبرى للطابع الديناميكي هو النمو المستمر والاضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره اضافات مستمرة لا تنفي الماضي ولا تنكره وانما تنضاف اليه مع ضرورة بقائه من حيث هو مجال الاضافة . أما اذا كانت الاضافة نقضا للأصل - كما هو الحال في الجدل الهجلى حيث يأتي النقيض *antithèse* ليرفع الأصل وحيث يأتي المركب *synthèse* ليرفع التناقض - فان التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول الى سجل للموتى ، وكان الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الانسانية ودفنوا في قبورهم كل تراث انساني ، فبقى سجل الموتى خاليا من كل شيء كأنه ميت مثلهم .

واذن فالتاريخ الذى نعنيه هو التاريخ الانساني بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث . ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محتفظا بطابعه الديناميكي المتطور اذا أخذنا بمقولة الملائشة والانفصال ، فان ما يقترب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ الى شيء فى ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخا حقيقيا بالمعنى الذى يحفظ له طابعه الاساسى . ومن هنا فان مقولة الملائشة تتناقض فى نتائجها مع المعنى الحقيقى للتاريخ الحى .

يلوح لنن أن مقولة الملائشة لا تفسر لنا التاريخ في طابعه الأساسي .
ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هي بالتالي أقرب إلى تفسير
هذا الطابع ، وذلك لأن اندماج الإنسان في التاريخ هو السبيل الوحيد
للإضافة إلى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والنزائى ، وبغير أن يكون
في هذه الإضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملاشاته . أن هذه
الإضافة هي نمو وتطور مستمر ، - وهذا التطور هو الذى يحفظ
للتاريخ طابعه الديناميكى الحى .

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع . وعرفنا
أثناء نقدها لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الإنسانية
كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية التى قام بها كل
من فرويد ويونج أو دراسات هالفاكس عن الذاكرة الجماعية ، وأنه
لا يفسر لنا التاريخ الإنسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدلى
الديناميكى وتطوره أو نموه الحى المستمر . وعرفنا أيضا أن مقولة
الاندماج هي أقرب من مقولة الانفصال إلى تفسير الشخصية الإنسانية
والتاريخ الإنسانى . - بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة
أساسا عاما لفلسفة جديدة تحترم الواقع وتحترم الشخصية
الإنسانية والتاريخ الإنسانى

ونقدنا مقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى إذا نظرنا
إلى محاولة سارتر لجعل هذه المقولة سابقة - من حيث هو التركيب
الأنطولوجى للإنسان - على أهوائه وعلى أرائه .

ونحن قد رأينا أن الأهواء تتأسس فى فلسفة سارتر على نحو
ما يتأسس الوعى ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو
ما لا يوجد بعد . وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار
الوعى لغاية ليست محصلة بعد ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعى
لأهوائه باعتبارها اتجاهات ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية
التي يهدف إليها . فالوعى حبر فى اختيار غاياته وحبر فى اختيار
وسائله لهذه الغايات . - على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعى
من حيث هي حرية سابقة على الغايات والأهواء . وهنا نلاحظ أن دليل

سارتر على سبق الحرية على الغاية يقوم على أساس أن الغاية هي هدف غير متحقق بعد ، أي أنها هدف نضعه باعتباره لا - موجود *un non-être* لأنه غير محصل بعد . فاختيار تنوعى للغاية هو اختيار لشيء غير موجود . وهذا حق من الناحية الزمانية ، فالغاية هي غاية توضع في المستقبل الذي نشرع نحوه والذي هو لاحق على الوعي الحالي . ولكننا اذا نظرنا الى الغاية من الناحية الانطيقية - لا الزمانية - وجدنا أنها ليست لاحقة على الوعي الحالي وانما هي متلازمة معه : فالوعي حين يختار غاية لتي يهدف اليها لا يكون اختياره - كما يرى سارتر - لشيء غير موجود وانما لشيء موجود من حيث هو موضوع الاختيار . ولهذا فاننا لا نقول ان الوعي سيختار في المستقبل غايته ولكننا نقول انه يختار الآن . كأن الاختيار اذن - رغم أنه اختيار لغاية غير محصلة بعد - يتم الآن ، - فهو مرتبط اذن أوثق ارتباطاً بالوعي الحالي . ولكن ما هو الوعي الحالي ؟ ان الوعي الحالي هو الحالة الراهنة المرفوضة التي يحكم عليها الوعي بأنها غير محتملة ، ويحاول بالتالي أن يلاشيها في ضوء الغاية التي يختارها . فإذا كانت الغاية مرتبطة بالوعي الحالي ، وكان الوعي الحالي هو الحالة الراهنة المرفوضة التي لم تعد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغاية مرتبطة بالحالة المرفوضة . وهذا هو ما يكشف عنه الواقع في مظاهره العينية المحسوسة . فالغايات التي يختارها الوعي هي دائماً من املاء الوضع الذي يعانيه ومن فرض الحالة التي يكون عليها : فأننا لا أختار السفر الى باريس غاية لي ثم أعيش مطي الحالي أي الاسكندرية باعتباره عائقاً وألاشيء بصفة مستمرة . انني لا أختار نفسي غير راض عن الاسكندرية لأنني اخترت نفسي راغباً في السفر لباريس على نحو ما يرى سارتر (الفصل الرابع - المقالة الثانية) . وانما أنا بالعكس أختار نفسي راغباً في السفر لباريس لأنني غير راض عن الاسكندرية ، ولأنني أعتقد أن ما لا أرضى عنه في الاسكندرية أي ما أرفضه في الاسكندرية لن أعانيه في باريس .

خلاصة الأمر إذن هو أن الغاية ، رغم أنها لا تحصل إلا في المستقبل

اللاحق على الاختيار ، الا أن اختيارها يتم في الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالي أوثق ارتباطاً بالحالة الراهنة التي يتراجع عنها الوعي . وهذا الاختبار

هو من لملء الحالة الراهنة ، أى أنه يتعلق بها ويلزم عنها . فالغاية ليست لاحقة على الوضع الراهن الا من ناحية التحقق العيني ، أما من الناحية المنطقية فبى متضمنة فيه ومتزامنة معه . فما هى قيمة هذه النتائج التى وصلنا اليها ؟ تتضح قيمتها اذا عدنا للنظر فى فكرة الانفصال والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التى يختارها الوعى يقضى بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة . ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعى ، بحيث تبقى حرية الوعى - باعتبارها تعبيراً عن تركيبه الأنطولوجى - سابقة على الغاية . ولكننا رأينا فى تحليلنا السابق أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية - رغم تحققها فى المستقبل ، مما يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة لتمكن هذا الشروع - هى رغم ذلك لا يتم اختيارها الا فى الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة . فاختيارها إذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعى . وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره الا فى ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر فى فلسفته على وضع مقولة الانفصال والملاشاة ، - ومن هنا اقتصر أيضاً على تفسير الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبلية ويقضى بالتالى بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة .

وإذن فمقولة الانفصال والملاشاة لا تفسر الا فكرة الشروع وتحقيق الغاية . أما فكرة اختيار الغاية فتقتضى - عن حيث أن هذا الاختيار يتم فى الحالة الراهنة وبالارتباط معها - بضرورة العودة الى مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لا يكون الوعى سابقاً على الغاية التى يختارها ، ولا تكون الغاية - من حيث اختيارها - لاحقة على حالة الوعى الراهنة ، وإنما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حالة الوعى الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية فى ضوء الحالة الراهنة . فالغاية إذن وحالة الوعى الراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ، وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى اتصالهما أصلاً ويتضمن هذا الاتصال .

وسارتر كما رأينا يجعل مقولة الانفصال والملاشاة من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى سابقة على اختيار الوعى لأهوائه . فليست

الأهواء معطيات سابقة يخضع لها الوعي ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، وهي تعبر عن موقف الوعي من الغاية التي يختارها ويشرع نحوها وتعبر في الوقت نفسه عن أسلوب الوعي في انفصاله عما هو كائن وملاشاته له . فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الإنسان عنها ويلاشيها في ضيوع الغاية التي اختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعي أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية ما لم تكن الحالة التي يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعي الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعي أن ينفصل عن الحالة الراهنة ما لم ينجم عنها مباشرة انفعال يقضى بهذا الانفصال ويدعو إليه ؟ ان الخطر الذي يتهدد حياة الإنسان يفرض عليه انفعالا معيناً هو الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينة هي درء الخطر عن الحياة . فاذا اختلف الإنسان بعد ذلك في الوسيلة التي تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعاً لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وإنما يرجع هذا الاختلاف الى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الإنسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدفع هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الإنسان حراً في تقديره لقدراته المختلفة وحراً في تقديره لقيمة الخطر الذي يتهدده ، ولذلك فهو يرى « أن الإنسان مسئول عن أهوائه ... وأنه غير قادر على الاستعانة بإشارات توجهه بل هو يؤول هذه الإشارات كما يروق له » (١٣) . وهو بالتالي حر في هذا التأويل . انه حر في موقفه من هذه الإشارات وفي المعنى الذي يضيفه عليها ، ومن هنا فهو حر في أهوائه التي يختارها لنفسه ازاء هذه الإشارات ازاء المواقف المختلفة : فهو يختار نفسه خائفاً من الخطر أو يختار نفسه لامبالياً به أو يختار نفسه متحدياً له . هكذا ينتهي سارتر الى تنوع المثالية المطلقة التي لا تعترف بوجود شيء خارج الأنا أو الوعي . فالوعي هو الذي

يخلق معانى الأشياء بمحض اختياره وحرية ويضيفها عليها . ونحن لا نريد أن نعود الى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية . ولكننا نعود الى نفس المنهج الذى لصطنعه سارتر أى الى المنهج الفينومولوجى . فبمقتضى هذا المنهج لا تقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعى ولا يقوم الوعى بذاته منفصلا عن الأشياء ، وإنما يقوم الاثنان معا من حيث ان الوعى متجه الى الأشياء كما تقضى بذلك فكرة القصد التى كشف عنها المنهج للفينومولوجى . ولكن سارتر يبالغ فى انفصال الوعى عن الأهواء ، فيكاد يعود الى المثالية ويحيل الأنا خالقا للأشياء . وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعى فى فلسفة سارتر ليس خالقا للأشياء ، فهذه قائمة فى صورة عماء مشوش باعتبارها وجودا - فى - ذاته لا معنى له . والوعى هو الذى يكسبها معناها ويضيف عليها ما يختار من دلالات ، فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقا للأشياء ذاتها . ولكننا نقول ان الأشياء والمواقف اذا فقت معانيها ودلالاتها الى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف . ان الموقف لا يكون كذلك الا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة . فليس الانسان اذن حرا فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، وإنما هو خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية *déterminisme sociologique* التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه . وهذه الأهواء تقوم من جهة أخرى أساسا ثابتا ودليلا قاطعا فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعا من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية *déterminisme psycho - physiologique* . التى سادت فى القرن التاسع عشر . وبعبارة أخرى ان الموقف يفرض على الانسان هوى معين، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكا خاصا . ومن المستحيل أن نقيم فاصلا بين الموقف والهوى وفاصلا آخر بين الهوى والسلوك . ان هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة لا يفسر الانسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه ومن حيث هو كائن فى العالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضاع خاصة .

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعالات يضننها

كذلك سابقة على الإرادة وعلى الأفعال الإرادية . ونحن قد رأينا (في الفصل الرابع) أن الإرادة في فلسفة سارتر هي مجرد تبرير عقلي يجيء لاحقا على الاختيار السابق الحر ، وأنها ليست بهذا الاعتبار إلا أسلوبا من الأساليب التي نتخذها لانجاز الفعل ، هو أسلوب التروي أو التأمل ، وهو يتم بواسطة انعكاس الوعي على شروعه دون أن ينال من حرية الوعي في هذا الشروع . ولكننا رأينا أيضا - في نفس الموضع - أن الإرادة والفعل الإرادي تتطلبان ظهور وعي متأمل يلمس الحافز كما لو كان موضوعا ويقصده كموضوع نفسي خلال الوعي المتأمل . كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعي المتأمل وبين الوعي المتأمل . ومثل هذا الانفصال يعني في اعتبار الإرادة مجرد تبرير عقلي بطريق انعكاس الوعي على مشروعه السابق وبين اعتبار الإرادة متضمنة لنوع من الملائمة والانفصال بين الوعي المتأمل والوعي المتأمل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعي على مشروعه تعني

أن الوعي ينفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال . ولكن الذي يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الاعتبارين السابقين بمعنيين مختلفين كل الاختلاف : فهو - بحسب الاعتبار الأول - يجعل الحرية سابقة منطقياً على الإرادة من حيث أن الإرادة هي مجرد تبرير عقلي يدخل ضمن المشروع الأساسي الذي يختاره الوعي بمحض حرية ، ويجيء لاحقا على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المطن . أما بحسب الاعتبار الثاني فإن سارتر يجعل الحرية مترتبة على الإرادة من حيث هي ترو أو تأمل يتأسس - غيره من ظواهر الوعي - بانفصاله عما هو كائن ومشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، أعني بانفصال الوعي من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كما يقضي بذلك التركيب الأنطولوجي للوعي .

نستطيع إذن أن نقول أن الإرادة عند سارتر تعني من جهة تأمل الوعي وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختياره ، وهي تعني من جهة أخرى نفس اختيار الوعي لمشروعه . إنها تعني - من حيث هي إرادة فعلية ومن حيث أن الفعل الإرادي يتم حالياً - مجرد تأمل الوعي وتحقيقه للمشروع الأصلي الذي هو تعبير عن حرية الوعي الأصلية . وهي تعني أيضاً من حيث أنها مترتبة على انفصال الوعي عن ذاته بصفة دائمة كما يقضي بذلك تركيبه الأنطولوجي - مجرد اختيار الوعي لذاته ومشروعه الأصلي .

وهنا - بصدد هذا اللبس ! المتحد من جانب سارتر بين ارادة هي تأمل وتحقيق آتى بربين ارادة هي اختيار دائم لمشروع أصلى - يمكننا أن نضع انتقادنا على قضية الحرية السارترية في ارتباطها بالفعل الارادى . فليس ان فعل الارادى - بحسب الاعتبار الأول - أى باعتباره تبرا عتليا للفعل وتحقيقا آنيا له - الا تعبيرا عن تلقائية الكائن البشرى ، وهو ينتهى بنا - بهذا المعنى النفسى - الى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكلوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الارادية ، وكان هذه الأفعال الارادية ليست الا تعبيرا زمنيا عن المشروع الأصلى . والى هذا الحد فان سبق لمشروع لا يتناقى مع اتصاله المستمر الوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعا من التحين والتحديد ، فليس فى استطاعة الإنسان الا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يملى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال ارادية . ولن نجدنا شيئا أن نقول انه قد يكون ضمن مشروع انسان ما ألا يعمل الا لذا فكر . وتأمل ورفض واختار ، أعنى الا اذا كان حرا فى عمله ، فان ذلك لو صح على بعض الناس فانه ليس فى الأغلب سلوك الغالبية العظمى من الناس ، لا سيما أولئك الذين تسوقهم الحياة سوقا . ان فالارادة - بالمعنى العملى وباعتبارها تأملا عقليا وتحقيقا آنيا للفعل - ليست الا تعبيرا عن التلقائية النفسية ، أعنى انبثاق الأفعال الانسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينفى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فاذا عدنا للمعنى الثانى - أى اعتبار الارادة تعبيرا عن الترتيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختيارا دائما لمشروع أصلى يترتب على قدرة الوعى الملائمية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه - فان الحرية الانسانية - بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر - تظل قائمة ، ويظل الانسان موجودا حرا ، يقوم وجوده بفضلى اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه ، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من مقولة الجبرية ذاتها .

انه بالمعنى الأنطولوجى ، رغم ارتباطه بمشروعه الأسمى ، حر تماما فان هذا المشروع كله مصنوع من حلقات كلها اعدام وكلها ملاحظة وكلها حرية .

انتهينا نحن بالمعنى الأول - للارادة أى بالمعنى العملى الى أن الانسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية . وانتهينا بالمعنى الثانى للارادة أى بالمعنى الأنطولوجى الى أن الانسان موجود حر بصفة دائمة . كإن الانسان بالمعنى الأنطولوجى ليس هو الانسان بالمعنى العملى . وفى حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا الى فكرة الحرية عند سارتر فى ارتباطها بالفعل الإرادى : فليس الانسان فى فلسفة سارتر ، وكما أوضحنا منذ بداية دراستنا ، وعيا فارغا ولكنه وعى متجه الى الأشياء ، وهو بالتالى لا يوجد الا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه . فاذا كان الانفصال والملاحظة كما تقر فلسفة سارتر هو التركيب الأنطولوجى للوعى لم يكن بد من أن نقرر أن الانسان كائن أنطولوجى ، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتبارا خارجا عن التجربة وعن الناحية العملية - الانسان فى صميمه كائن أنطولوجى . وليس هناك بالتالى أى مجال للفصل بين الانسان بالمعنى الأنطولوجى وبين الانسان بالمعنى العملى . والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفى بالابقاء على الفعل الإرادى من حيث هو تعبير عن خاصية الوعى الأساسية ، أى من حيث هو تعبير عن انفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس يوجد بعد . ولكن سارتر أثر أن يشير الى المعنى العملى للارادة ، وأن يجعل من الفعل الإرادى تأملا عقليا وانعكاسا على الذات . وهذا المعنى بالذات ، أعنى الارادة من حيث هى تأمل عقلى وانعكاس من الوعى على ذاته ، لا يجعل للارادة من قيمة الا فى المذهب العقلية التى تقر للانسان ماهية سابقة على وجوده ، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة فى الأفراد المختلفين ، ويحل الانسان فى حدود هذه الماهية ، فتكون ارادته حرة فى العمل وفى الاختيار فى نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة ، ويكون التأمل الإرادى تأملا فى هذه القوى المختلفة وليس تبجيلا عقليا للمشروع الأسمى . أما فى فلسفة سارتر ، حيث يكون الانسان وجودا فحسب وليس حاصلا على ماهية سابقة يتروى فيما تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لأى تروى أو

تدبر عقلى . ولذلك رأينا سارتر يجعل من الإرادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأسمى .

فاذا نظرنا فى هذا التدبر العقلى وفى الإرادة باعتبارها انعكاس الوعى على ذاته وتأمله فى هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من حيث هو قائم على مقولة الانفصال والملاشاة التى تقضى بانفصال الوعى عن ذاته وملاشاته لذاته . فتحن قد رأينا (فى الفصل الرابع - المقالة الأولى) أن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمل . وليس هناك فى الواقع أى تعارض بين

الواقع القضاء الجرم على المشروع الأسمى وليس انجاز هذا المشروع على نحو ما يرى سارتر . فاذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن اختياره الأسمى السابق ويصبح خلوا من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر أن مجرد التأمل الإرادى بمقتضى ما فيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين ، (١٤) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع المشروع الأسمى بين قوسين إنما يعنى القضاء عليه . أن التدبر العقلى أو التروى الإرادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن طريق الانفصال عنها ، وإنما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها . فهذا هو السبيل الوحيد للإبقاء على المشروع الأسمى وعدم القضاء عليه ، وهذا هو ما لا تفسره مقولة الانفصال ، وإنما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال والاندماج التى قررنا وضعها فى أول هذا الفصل تعديلا لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتاحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال ، وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر أكثر الإبقاء على الانفصال ، وفى نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت لأنه جعل الموت شيئا خارجا عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى هو انفصال وملاشاة وشروع . ونحن قد رأينا أن الشروع هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعى هى فى تجاوزه المستمر

نحو المستقبل ، بينما الموت هو اعدام للوعى ، وليس من ثمة حاصلا على أى مستقبل - انه أمر خارجى ينتقل بالذات الى اللاوجود وليس - كما تصور هيدجر - امكانية الوعى المطلقة . هكذا جعل سارتر من الموت واقعا عارضا خاليا من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذى يحمل المعنى .

وليس من شك فى أن الذى حدا بسارتر أن يجعل من الموت شيئا خارجا عن الذات لا تلتقى به اطلاقا حرية الوعى هو عجز مقولة الانفصال ، التى جعل منها التركيب الأنطولوجى للوعى ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن فى الوجود الانسانى وباطنى فى الحياة . وهنا نتساءل : هل الموت حقيقة كما يرى سارتر حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها أم أنه بالعكس حادث جوهري فى الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه ؟ أن نظرة سارتر للموت لا تستقيم الا اذا كان الانسان أصلا موجودا بصفة دائمة والى الأبد ، أى الا اذا كان المفروض أن الانسان يعيش ولا يموت أبدا . وذلك لأن اعتبار ثلوت حادثا خارجا عن الحياة يعنى ضمنا أن الحياة عند الكائن الحى ليست متضمنة للموت . وليس عنك بالتالى ما يمنع منطقيا من أن تستمر بدون أى توقف : ما دامت هى حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين . انها تصبح عند الكائن الحى كل شئ وليس فيها ما يؤذن بانتهائها أبدا . ولكن الذى لا شك فيه هو أن كل انسان يموت . وهذه حقيقة لا مجال اطلاقا للشك فيها ، فالموت هو أمر ضرورى لكل انسان . وهو لا يتم الا فى الزمن ، أعنى أنه لا يتم الا حين ينتقل الانسان من لحظة كان فيها حيا الى اللحظة التى يموت فيها . فالموت يقتضى اذن وجود الزمان باعتبار لحظاته فى تقاض مستمر . ونحن قد رأينا - فى فلسفة سارتر ذاتها - ن الزمانية ليست شيئا عارضا بالنسبة للانسان ، وانما هى مقومة لوجوده وجوهريه بالنسبة له . ومن هنا كان الموت - فى ارتباطه ارتباطا جوهريا بالزمن - مرتبطا بالانسان كذلك ارتباطا جوهريا .

وقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة ، أعنى حقيقة كون الموت عنصرا جوهريا فى الوجود الانسانى ، عن طريق آخر غير

طريق الارتباط بين الانسان والزمانية وبين الزمانية والموت ، وهو طريق النظر في ايكانيات الانسان ، أى غيما عن متروك ومحتل ولم يتحقق بعد ، والكشف عن الموت باعتباره أعلى امكانية للانسان يمتنع بمقتضاها امتناعا مطلقا عن الوجود . ولسنا هنا بسبيل النظر في فلسفة هيجل ، ولكن الذى يهمنا هو أن هيجل - بوصفه الى هذه الحقيقة - قد استطاع أن يتناول الموت بدراسة رائعة حقا ، بينما ظل سارتر فى نطاق النسق الذى أقامه يتلاعب بمجموعة من الألفاظ والغضائيا التى هى حقيقة متسقة فيما بينها ولكنها أبعد ما تكون عن لمس الواقع أو ادراك الوجود فى عناصره الجوهرية .

فاذا كنا قد رأينا - بمقتضى ما يترتب على فلسفة سارتر ذاتها ، وبخلاف ما يرى سارتر - أن الموت هو عنصر جوهري فى الوجود الانسانى استحال بالتالى أن تقوم مشروعات الانسان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت خارجا عن حرية الوعي . وهنا نقسم على القولين : الانفصال أم الاتصال - هى التى تفسر حقيقة الموت باعتباره - على نحو ما قررنا - عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ؟

وللاجابة على مثل هذا السؤال ينبغى أن ننظر أولا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الانفصال اذا نظرنا الى الموت ، لا كما يفعل سارتر باعتباره أمرا غريبا عن الوعي وخارجا عنه ، وانما باعتباره عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ، وأن ننظر ثانيا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الاتصال اذا نظرنا الى الموت بنفس الاعتبار .

فاذا كانت مقولة الانفصال والملاشاة هى المقولة الوحيدة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعي ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما لوجود الوعي ، ترتب على ذلك أن الوعي ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما حيث هو موجود ماثل ليشعر نحو الوجود المستمر فى المستقبل . وبعبارة أخرى يستطيع الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى أن يظل دوما فى انفصال وملاشاة لحالته الراهنة حتى اذا كانت حالته هى حالة المحتضر . بهذا يستطيع الانسان أن يفر من الموت وأن ينظر اليه كشيء ينفصل عنه ويضفى عليه ما يشاء عن معنى . وهو يستطيع من جهة أخرى أن ينفصل

عن وجوده ليشرع في الانتحار فلا يبلغه إطلاعا ، لأنه حين يفصل عن وجوده
يفصل ضمنا عن موته الذي هو من عناصر الوجود . الى مثل هذه النتائج
للمناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهى إذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها
من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير
الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعى .

فاذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا الى الموت من حيث هو
مقوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا للوعى على أنه وجود وعلى أنه فى نفس
الوقت وجود صائر الى الموت . وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا لم نقل وجود
وموت فى نفس الوقت ، وذلك لأن الموت متضمن فى الوجود لا من حيث هو
موجود بالفعل وإنما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود ، فهو لا
يمكن أن يكون موجودا أو أن يقال عنه أنه موجود . ان الموت هو عدم
الوجود ، والعدم لا يكون الا برفع الوجود لا بوضعه . وإذن فالوعى هو
وجود متضمن لامكانية الموت ، والانسان هو موجود متقوم بهذا الوجود
ومندمج فيه وفى نفس الوقت هو موجود صائر الى الموت ومتقوم بهذه
الخاصية الجوهرية أعنى خاصية المصيرورة نحو الموت .

خلاصة الأمر إذن هى أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره
عنصرا فى الوجود ، بينما يصبح هذا التفسير ممكنا إذا قلنا بمقولة الاتصال
والاندماج . ولكن سارتر - كما رأينا - قد جعل من الموت شيئا خارجا عن
الوجود وعن الكائن الواعى . وهو قد اضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار
ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعى أى بمقتضى مقولة
الانفصال والملاشاة . فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو ؟
لقد جعل سارتر الموت شيئا خارجا عن للوعى حتى لا يحد به من حرية
الوعى . وهنا نتساءل من أين تأتى حرية الوعى فى فلسفة سارتر ؟ أنها
تأتى من قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله .
ولكن الموت لا يرجع الى هذه أو الى أى واحدة منها . انه - فى فلسفة
سارتر - خارج عن الوعى . فالوعى إذن لا يفصل عنه ولا يكون بالتالى حرا
لزائه . ان حرية الوعى قاصرة فى فلسفة سارتر على صدورها من نفس قدرة
الوعى على الانفصال ، وليس لها من مصدر آخر غير هذا المصدر . فى هذه

الفلسفة . والانفصال ليس تركيبا عاما للوعي ، أعني أن الوعي لا ينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وإنما هو - كما يقول سارتر (١٥) - انفصال عن شيء بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا - الوجود هنا . ولكن الموت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعي وخارج عن مجال انفصال الوعي . فالنتيجة الحتمية لذلك هي أن الوعي - من حيث هو انفصال حر - ليس حرا إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه . لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعي آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجا عنها - جعل منه حدا لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الوعي . وهذا يعنى مباشرة أن الوعي لا يمكنه أن ينفصل عن الموت ما دام الموت بعيدا عن مجال ادراكه أو لمسه ؛ وللوعي بالتالى لا يمكنه أن يكون حرا إزاء الموت لأنه لا ينفصل عنه .

ليس الانفصال إذن كافيا لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجى للوعي كما يضعه سارتر هو التركيب الذى يبقى على الحرية الإنسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع . ونحن قد رأينا أن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الإنسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وأخيرا بموته . لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك ، وكان لابد أن يخفق ، إذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة . وليس هناك ما يقطع بصحتها .



رابعاً نقد الحرية في فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد الى الموضوعات الأساسية في فلسفة سارتر والى المقولة الرئيسية التي تؤسس هذه الفلسفة . وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية في هذه الفلسفة وهي الحرية الانسانية . ونحن قد قررنا - في أول هذا الفصل - اصطناع منهج معين في النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظرتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التي يقيمها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التي ينتهي اليها . وبمقتضى هذا المنهج نظرننا - في المقال الثاني من هذا الفصل - الى مقدمات فلسفة سارتر ، وظهر لنا امتياز الأنطولوجيا التي أقامها سارتر ، بحيث رأيناها تؤسس نسقا فلسفيا يكاد يكون خاليا من التناقضات الداخلية . ونظرنا - في المقال الثالث من هذا الفصل - الى المقولة الرئيسية في فلسفة سارتر ، وظهر لنا كيف يمكن التمييز بفلسفة سارتر لارتكازها على مقولة واحدة دون أن يقوم وراء هذه المقولة أى تبرير عقلى . ونحن نريد - في هذا المقال الأخير - أن ننظر الى الفكرة الرئيسية التي ينتهي اليها سارتر وهي فكرة الحرية الانسانية، ونبين مميزات هذه الحرية وخصائصها المختلفة لنرى من ثمة قيمية هذه الحرية .

وأول ما يظهر لنا - بضد هذه الحرية - هو أن سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى ، بحيث لا يملك الانسان - بمقتضى هذا التركيب - الا أن يكون حرا ، وبحيث يظهر لنا بالتالى أن خاصية الحرية الأولى في فلسفة سارتر هي أنها حرية أنطولوجية . فما معنى الحرية - بالمعنى الأنطولوجى - في فلسفة سارتر ؟

أن الوجود الانسانى هو فعل مستقر . وبموجب هذا الفعل يتحرر للوعى باستمرار من ذاته ومن للعالم ويشعر نحو المستقبل . فتحرر الانسان المستقر ليس شيئا غير الوجود الانسانى ذاته ، - انه التحقيق العينى أو الانجاز المحسوس الذى يعبر عن معنى الوجود الانسانى . ومن هنا كانت الحرية الانسانية - في فلسفة سارتر - مرادفة للوجود الانسانى ، - انها

ليست صفة يتصف بها الإنسان ويمكن بالتالي ان ترتفع عنه ، وانما هي نفس الوجود الانساني من حيث هو فعل مستمر . وبما ان هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجي الخاص بالإنسان فالحرية الإنسانية هي عين التركيب الأنطولوجي . انها ليست اذن تلك الاختيار المروى السابق على الفعل ، لأنها - من حيث هي التركيب الأنطولوجي للوعي - سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار . حقيقة ان سارتر يعتبر هذا السبق سبقا منطقيا فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هي قائمة ومتصلة في حياة الإنسان كلها . ولكن الحرية من ناحية أخرى - وكما عرفنا - تقوم فيها وراء التروى الارادى ، « فعندما أتروى يكون الأمر قد قضى » ، بحيث لا تتبع قيمة هذا التروى الا من الاختيار الحر السابق منطقيا على فعل التروى . والحرية بهذا الاعتبار - ومن حيث هي التركيب الأنطولوجي للوعي - سابقة على كل أفعال الإنسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته . فهي اذن سابقة على نفس الوجود العيني للإنسان ، أى على ممارسة الإنسان لفعل الوجود . كأنها اذن حرية منفصلة عن الإنسان ، وكأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجي يفصل عن الإنسان بالمعنى التجريبي ويختلف عنه .

لقد أراد سارتر ان يؤكد الحرية الإنسانية والحر في معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الإنسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالي زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى هذه الحرية من الناحية الأنطولوجية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألماني . أما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع للكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية . كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم للحرية بالمعنى البرجسونى ويجعل منها تعبيراً عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . وبمثل هذا التصور للحرية يخلط بين التلقائية وبين الحرية ، - وليست التلقائية الا نوعاً من الحتمية او الجبرية . فكان سارتر ، وقد عاد لمفهوم برجسون عن الحرية - ينتهى

الى نقيض الحرية ويضع الجبرية أساسا سابقا عليها . ودون هنا كان الانسان في فلسفة سارتر مدنا بالحرية أو مجبرا عليها . وهذه الصيغة الأخيرة هي التي تعبر في شطرها الأول - أي في كـون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الأنطولوجي للوعي ، كـأن هذا التركيب انذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر في الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذى يؤكد أن الانسان مجبر . واذن فالتركيب الأنطولوجي للوعي لا يعبر عن حرية الانسان وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة سارتر هي فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هي تريد أن تؤكد الحرية .

وهنا نتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف اليه سارتر وما ينتهى اليه . هل يرجع هذا التناقض الى نفس السياق الفلسفى الذى يصوغه سارتر ليعبر به عن فلسفته ؟ أعنى هل يرجع الى خطأ فى النسق الاستدلالي الذى يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشرى ؟ أم هل يرجع الى نفس المقدمات التى يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالي ؟ أم هل يرجع الى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف اليها فى فلسفته ؟

لقد عرفنا فى المقال الأول من هذا الفصل أن الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر تؤسس نسقا فلسفيا استداليا ممتازا ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكارتية وبكـاء استدالي حاد . ومن هنا قلما يشعر القارئ لفلسفة سارتر بموطن هذه الأخطاء . بل أن سارتر فى الواقع يوطد مركزه - كـفيلسوف - بسبب قدرته الفائقة على إقامة مذهبه فى صيغة نسق استدالي يعتمد اعتمادا تاما على البرهنة العقلية . واذن فليس النسق الاستدلالي أو ما يمكن أن يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التى يهدف اليها سارتر والجبرية التى ينتهى اليها .

وعرفنا فى المقال الثانى من هذا الفصل أن المقدمات التى يختارها سارتر هي مقدمات عسفية وأن هذا الاختيار العسفى ينصب بالذات على مقولة الملائشة والانفصال أى على نفس التركيب الأنطولوجي للوعي . ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هي التركيب الوحيد للوعي وأضفنا اليها مقولة

الاندماج والاتحاد . وللواقع أن سارتر قد عبر (كما رأينا في الفصل الخامس - المقالة الثالثة) عن فكرة الاندماج هذه ولكن في صيغة أخرى ، فجعل موضوع الاندماج هو نفسه مجال الحرية . لقد ذهب سارتر الى أن الحرية لا تتجلى الا في مواقف ، فانوقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها . وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعي فالوعي مرتبط بضرورة بالمجال الذي ينفصل عنه ، أي بالموقف الذي يكون الوعي حرا إزاءه . لقد عرفنا أن مقولة الانفصال تقتضي التحرر المستمر ، ولكننا عرفنا ، من جهة أخرى ، أن مجال الحرية - كما أراد سارتر أن يكشف عنه وكما عرضنا له في الفصل الرابع - يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق في حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذي يوجد فيه . وهنا نجد أنفسنا إزاء الإجابة عن تساؤلنا الثالث وهو الخاص بمفهوم الحرية في فلسفة سارتر .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبير أو تبرير عقلي وعلى كل حافظ نفسي ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر تعبيرا عن تلقائية الكائن البشري تلقائية آلية لاعقلية ، فان نفس التبريرات للعقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالي من أي معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذي يضيف عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار إذن لا يختلف عن مجرد التلقائية اللاعقلية . وهذه التلقائية لا تتميز في فلسفة سارتر عن الفعل الآلي البحث ، لأنها تصبح - في هذه الفلسفة - مجرد حركة لا مجال فيها للتروي أو التعقل ، ولا تفتقر بالتالي عن حركة الجماد أو الآلة . ونحن قد شبهنا هذه الحركة التلقائية في فلسفة سارتر بفكرة الصيرورة في فلسفة برجسون ، أي بفكرة العفوية التلقائية البحتة التي تعبر عن الحرية في فلسفة برجسون . ولذا ينبغي علينا أن نميز مباشرة بين معنى التلقائية في حدود فلسفة سارتر ومعنى التلقائية في حدود فلسفة برجسون : فان برجسون يعود بالتلقائية الى فكرة الخلق (٣) والابداع ، ومن هنا كان تشبيهه للفعل الحر بالعمل الفني الذي هو خلق وابداع . فكان برجسون يرتفع بمعنى التلقائية الى فكرة أسمى هي فكرة

Henri Bergson : Essai sur les Données Immediates de (٣)
la Conscience, p. 129-130 et L'Evolution Créatrice, p. 7-8

الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل هذه التلقائية تعبيرا عن الوجود الانساني من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعي .

لقد أراد ان سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية ، واتخذ من مقولة الملاشاة أساسا أولا لهذه المحاولة ، فانتهى الى تأكيد التلقائية البحتة والعفوية للخالصة ، - وهذه العفوية هي في الواقع ما يؤسس مفهوم سارتر عن الحرية الانسانية .

راينا ان سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجي للوعي بحيث لا يملك الانسان - بمقتضى هذا التركيب - الا أن يكون حرا . ومن هنا كانت الخاصية الثانية للحرية الانسانية عند سارتر هي أنها واقع عارض *une facticité* ، بمعنى أن الانسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حرا . ومن هذه الناحية أمكننا ان نقول ان الحرية للسارتري هي حرية اضطرارية ، فالوعي مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار - انه اختيار سلبي .

وهنا نتساءل هل يشعر الانسان بذلك ؟ أعني هل يشعر بأنه حر في اختياره ويشعر في نفس الوقت بأنه مقسّر على هذه الحرية ؟ يقول سارتر ان الانسان قد يشعر بهذه الحرية فيصيبه الجزع والقلق ، وهذا هو السبب في ان الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فقلّتمس بشيء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار : منهم من يلجأ الى السلوك الاجتماعي المتواضع عليه من حيث ان السلوك الاجتماعي يضيف على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلص عنها القلق . ومنهم من يلجأ الى العلم من حيث ان العلم ينظر في الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق . ومنهم من يلجأ الى السحر من حيث ان السحر اعتقاد في وجود الأشياء والماهيات الثابتة التي نستطيع ان نبقيها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يلجأ الى الجنون من حيث ان الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد في وجوده وأننا نعيش فيه بغير قلق . وهم جميعا اما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القنزون أو الجبناء كما راينا (في الفصل الثاني - المقالة الثانية) ، واما أن يخرجوا على الأوضاع

المأثرة والقوانين العلمية الموضوعية والنظم الأخلاقية المتعارف عليها
فيعانوا بالتالي ذلك الجزع والقلق . وفي كلتا الحالتين يشعر الانسان
بأنه مقسور على هذه الحرية (٤) .

وهنا تبرز لنا مجموعة تساؤلات يلوح أنها تكشف عن تناقضات
داخلية بصدد معنى الحرية في نطاق فلسفة سارتر ولا نجد عنده أى اجابات
ترفع هذه التناقضات .

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور
لقد قلنا ان الانسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية . وسارتر لا يعطى
لهذا الشعور الأهمية اللازمة ، والتي كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا
الشعور وبين التركيب الأنطولوجي للوعى . ان هذا التركيب يقضى بأن يكون
الانسان حرية مستمرة . ولكن الشعور بالقسر كان يقضى من جهة أخرى
أن يلاشى من قيمة هذه الحرية . وبعبارة أخرى كيف يشعر الانسان بأنه
حر ويشعر في نفس الوقت شعورا مناقضا بأنه مقسور على هذه الحرية ،
ان الصيغة التي يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين
يقول : « اننا مدانون بالحرية » .

أما اذا لم يشعر الانسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القنرين
les salauds فيضاق مع قراءد المجتمع الرتيبة ويفر - عن طريق سوء
النية - من حريته ومن شعوره بالحرية - عندئذ يبرز التساؤل الثانى حيث
تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة . حقيقة
ان سارتر يجعل الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حراً في أن يفر
من حريته ، ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التي نستطيع أن نفر منها ؟ ان
في قولنا عن الانسان انه يفر بحريته من حريته تناقضاً يشبه تماماً التناقض
السابق الذى رأيناه في قولنا عن الانسان انه مقسور على حريته .

وهنا تنتقل مباشرة الى التناقض الثالث فتساءل مرة أخرى كيف يكون

(٤) ليس هن شك في ان هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة
عند الفئة الثانية - فئة الذين يضطلمون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع
ازاء هذه الحرية .

الإنسان مقسورا على الحرية ويمكنه في الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية؟ حقيقة أن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجوديتين عند سارتر ، ولكنهما رغم ذلك - وكذا تكشف عنهما فلسفة سارتر - لا يلتزمان معا في فلسفة واحدة ، لأن كون الإنسان مقسورا على الحرية يعنى أنه لا يمكن أن يفر من هذه الحرية التي هو مقسور عليها .

فاذا عدنا للصيغة الأولى - أى كون الإنسان مقسورا على الحرية - باعتبار هذه الصيغة هي التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجي للعوى ، بزغ تساؤلنا الرابع وبدا لنا أن ثمة تناقضا بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية وفي فلسفة سارتر بوجه خاص ، وهي القضية التي السح عليها سارتر في « الوجودية فلسفة إنسانية » ، وأكد فيها أن الوجود الإنساني سابق على الماهية الإنسانية . فبمقتضى هذه الصيغة ليست هناك أى طبيعة إنسانية تسبق الوجود من حيث هو فعل مستمر . وسارتر يجعل الحرية الإنسانية مترتبة مباشرة على كون الإنسان خاليا من أى طبيعة أو ماهية إنسانية ولكنه في نفس الوقت يجعل ماهية الإنسان قائمة في هذا الخلو من الطبيعة الإنسانية . أعنى أن سارتر يجعل الإنسان خاليا من أى ماهية إنسانية ويعود في نفس الوقت يجعل له ماهية معينة هي الحرية . هي نفس التركيب الأنطولوجي للعوى أى الانفصال المستمر الذى يتيح مجال الحرية . سارتر إذن ينفى من جهة الماهية الإنسانية وهو يؤكد من نفس الجهة ماهية إنسانية معينة هي الانفصال المستمر والحرية المستمرة . وبعبارة آخر يجعل سارتر الإنسان خاليا من أى ماهية إنسانية ويشق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماما اذ يجعل ماهية الإنسان هي كونه مقسورا على الحرية . وهنا نتساءل كيف يشق سارتر من قضيته الرئيسية ما يناقض هذه القضية ؟ إن قول سارتر بأن الوجود الإنساني يسبق المادية يعنى أنه يقرر خلو الإنسان من الماهية السابقة على الوجود . أما قوله بأن الإنسان من حيث تركيبه الأنطولوجي مقسور على الانفصال وبالتالي على الحرية فيعنى أنه يقرر أن ماهية الإنسان هي الحرية . كأن سارتر يقول ان الإنسان خال من الماهية الإنسانية وأن الإنسان في الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة هي الحرية - وفي هذين القولين تناقض صريح .

عرفنا أن الخاصية الأولى للحرية الانسانية هي أنها حرية أنطولوجية،
وعرفنا بالتالي أن الخاصية الثانية لهذه الحرية هي أنها واقع عارض .
والخاصية الثالثة مترتبة أيضا على نفس التركيب الأنطولوجي للوعي .
فبموجب هذا التركيب لا يكون الانسان أحيانا حرا وأحيانا غير حر ، وهو
لا يكون في بعض أفعاله مطلق الحرية وفي أفعال أخرى قليل القدر من الحرية
وفي أفعال ثالثة معدوم الحرية ، وإنما هو حر دائما وفي جميع أفعاله وإزاء
جميع أموره وفي جميع المواقف . فالخاصية الثالثة إذن للحرية عند سارتر
هي أنها حرية مطلقة . وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الإطلاق والشمول في
مفهوم الحرية الانسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من
أهم الأفكار في فلسفة سارتر وهي فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية
الآخر . فإذا كان الوعي حرا بمقتضى تركيبه الأنطولوجي إزاء جميع المواقف
تضمن ذلك أيضا حرية الوعي إزاء الآخر . ولكن الآخر - كما رأينا - هو
وعى مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجي على الحرية المطلقة
بنفس المفهوم السابق . ومن هنا كانت العلاقة - التي رأيناها في الفصل
الثالث - بين حرية الأنا وحرية الآخر . وقد عرفنا في ضوء هذه العلاقة أن
الأنا قد يفقد حريته إزاء الآخر أو بالعكس قد يستحوذ على حرية الآخر .
وإذن فيبدو أن حرية الوعي ليست مطلقة إزاء جميع المواقف ، فإن ثمة موقفا
هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية . كأن إذن هناك تعارضا بين خاصية
الإطلاق والشمول في حرية الوعي وبين تحدد هذه الحرية في ضوء حرية
الآخر . وهنا نعود إلى نفس التركيب الأنطولوجي للوعي فنجد أن الوعي
حر بموجب هذا التركيب في أن يقبل تحده بواسطة حرية الآخر وأن
يختار هذا التحدد ، كما أنه حر في أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته .
كذلك الآخر حر في أن يتحدد حريته بواسطة حرية الأنا ، كما أنه حر في
أن يظل محتفظا بحريته . وإذن فحرية الوعي هي حرية سابقة على فكرة
الارتباط بحرية الآخر . أنها حرية أنطولوجية مترتبة على التركيب
الأنطولوجي للوعي الذي يقضى بأن يكون التعريف الأول للانسان هو أنه
موجود منفصل عن ذاته وعن الماضي باستمرار . ولذلك يقول سارتر .
« إن الحرية من حيث هي تعريف الانسان ليست متعلقة بحرية الآخر ، (٥) »

ومن هنا كانت خاصية الشمول والاطلاق في حرية الوعي سابقة من الناحية الأنطولوجية على فكرة الارتباط بين حرية الأنا وحرية الآخر ، وهذا هو ما يرفع التناقض الذي لاح لنا أول الأمر أنه قائم بين الفكرتين : فكرة الاطلاق في معنى الحرية وفكرة الارتباط بحرية الآخر .

فاذا عدنا الى معنى الاطلاق في الحرية الانسانية ونظرنا الى الانسان باعتباره حرا بهذا المعنى الشامل ، وبحيث لا يمكن أن نقول عن أى فعل انساني أنه خارج عن الحرية ، ترتب على ذلك أن الانسان حر كذلك في الأفعال التي يحاول بمقتضاها أن يفر من الحرية ، لان هذه الأفعال هي - بعد كل شيء - صادرة عن الوعي ، والوعي حر باطلاق . ان هذه الأفعال التي يقوم بها الانسان - كما أوضحنا في الفصل الثاني : المقال الثاني - ليهرب بها من الحرية ، تصبح بموجب خاصية الاطلاق والشمول افعالا حرة . كأن الانسان اذن حر في هروبه من الحرية . وهذه الصيغة التي تعبر عن إحدى مجالات الحرية تكشف بوضوح عن التناقض القائم في مفهوم الحرية . اذ كيف يكون الانسان حرا بالاطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هذا الهروب بحرية أيضا ؟ ان مثل هذا التناقض هو في الواقع نفس التناقض الذي سبق أن رأيناه في قول سارتر : « لننا مدانون بالحرية » . فقولنا : « ان الانسان يهرب بحرية من الحرية » هو الصيغة المعكوسة لقولنا : « ان الانسان مقسور على الحرية » ، وذلك لأن كلا الصيغتين يحمل نفس التناقض بين مفهوم الحرية في الحدين الموجودين في العبارة الواحدة .

وبالرغم من هذا التناقض فان الخاصية الثالثة للحرية الانسانية - أي خاصية الاطلاق والشمول - تظل مفهومة ومقبولة في نطاق النفس الفلسفي الذي يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة الملائشة والانفصال وكما يعرضه في « الوجود والعدم » . أما اذا انتقلنا الى مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » فانا نكتشف تفاقضا صريحا بين الحرية بمعناها المطلق وباعتبارها واقعا عارضا وبين الحرية كشيء نريده ويستلزم شروطا معينة لكي يمكننا أن نريده . فبعد أن قرر سارتر أن الانسان دائما حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ، وأن الانسان ليس حاصلا على أى طبيعة أو ماهية تتخذ سلوكه وأفعاله ، وأنه بالتالي مدان بالحرية ، عاد وقرر في « الوجودية

فلسفة انسانية ، أن « الحرية ليس لها غاية خلال كل ظرف عيني سوى أن تريد ذاتها » (٦) ، وأن الانسان الذي يعرف أنه هو الذي يخلق القيم لا يستطيع الا « أن يريد شيئاً واحداً هو للحرية من حيث هي أساس لتلك القيم » (٧) . وينبغي أن نلاحظ أن عبارة « يريد الحرية » لم تأت في هذا النص عفواً وبموجب السياق اللغوي . والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعل « يريد » *vouloire* في صفحتي ٨٢ ، ٨٣ من « الوجودية فلسفة انسانية » ست مرات ، وكذلك يستخدم في نفس الموضع فعلاً آخر يعنى أيضاً الارادة أو الابتغاء هو فعل « يسعى » *rechercher* .

وهذا نقسأل : هل الحرية - في فلسفة سارتر - شيء يراد ويسعى اليه الانسان أم هي واقع عارض ؟ وكيف يكون الانسان دائماً حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ويسعى في نفس الوقت لتحصيل الحرية ؟ كيف يمكن أن تكثر الحرية الانسانية حرية عامة مطلقة تشمل أفعال الانسان جميعها وفي نفس الوقت تكون موضوعاً للارادة الانسانية يسعى اليها الانسان ويبتغى تحصيلها ؟ أحد أمرين : إما أن نعتبر ارادة الحرية - بمعناها الضيق (٨) - مجرد تعبير آني عن الحرية ذاتها - وفي هذه الحالة لا يتنافى إطلاقاً للحرية مع إطلاق ارادتها ، ولكنها لن تكون لها في ذاتها أي قيمة وتعود الى مجرد التروى الارادي . وإما أن نعتبر ارادة الحرية - كما اعتبرها سارتر في مقال « الوجودية فلسفة انسانية » - ارادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلها ، وفي هذه الحالة يقوم التناقض صراحةً وضمناً بين الحرية من حيث هي تعريف الانسان وبين الحرية باعتبارها شيئاً يريده الانسان ويسعى اليه . وربما كان هذا التناقض لا يرتفع الا اذا غضضنا النظر إطلاقاً عن مقال « الوجودية فلسفة انسانية » ، لا سيما وأن هذا المقال يثير اشكالات أعمق ، ويكشف عن تناقضات أكثر صراحةً وحدة - على نحو ما سنرى - بصدد العلاقة التي يقيسها سارتر بين حرية الوعي وحرية الآخر .

هذه العلاقة التي كشفت عنها تجربة « الخجل » - كما عرفنا في الفصل الثالث - والتي ينتهي سارتر خلال تحليله لها في « الوجود والعدم » الى

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 82

Ibid., p. 82

(٦)

(٧)

(٨) راجع : الفصل الرابع - المقالة الأولى .

انها علاقة صراع بين حرية الأنا وحرية الآخر هي الخاصية الرابعة للحرية الانسانية في فلسفة سارتر .

ونحن قد عرفنا - حين نظرنا في الخاصية الثالثة - أن الوعي حر حرية مطلقة وأن هذه الحرية هي سابقة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخر ، مما يترتب عليه أن تظل العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع ونزاع . وهذا هو ما ينتهي اليه سارتر في تحليله لهذه العلاقة في « الوجود والعدم » : فهو ينتهي أولا إلى أن الضمائر الواعية تكون *une totalité* . وثانيا إلى أن هذا الكل هو كل غير مجموع

المفردات *détotalisée* بحيث يقوم بين هذه الضمائر صراع يجعل وجود الآخر بمثابة الجحيم بالنسبة للأنا . هذه النتائج ، التي تظل مفهومه في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر في « الوجود والعدم » ، يحاول سارتر أن ينتهي إلى تقيضها في مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » ، وأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية . ولكن هذه المحاولة تتضمن - رغم براعة العرض ولباقة الاقتناع - تناقضا خفيا في غير موضع . ولسنا في حاجة إلى اعتراف سارتر نفسه بذلك (٩) ، فإن موقف سارتر في هذا المقال ، لا سيما بصدد فكرة الذاتية *subjectivité* وفكرة الحرية *liberté* هو من جهة متناقض مع موقفه في « الوجود والعدم » ، وهو من جهة أخرى لا يسير مع تطور تفكير سارتر - على نحو ما أشرنا إليه (١٠) - بطريقة منطقية ، وإنما يظهر فيه تحول سارتر ، بطريقة فجأة ودون تحليل منطقي ، تحولا فجائيا (١١) ينتقل به من الحرية والاختيار المطلقين إلى نوع

(٩) ورد في كتاب « المشكلة الخلقية والفكر عند سارتر لفرنسيس جونسون » ، ص ٤٦ Francis Jeanson : Le Problème Moral et la pensée de Sartre (éd. Sociales, 1947) أن سارتر اعتبر هذا المقال بمثابة غلطة *une erreur* كما ورد في كتاب « سارتر » لمؤلفه البيريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية .

(١٠) راجع الفصل الأول من (سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٤٧) .
(١١) ينبغي أن نلاحظ أن ثمة عاملين يلوح أنهما تعاوتا على دفع سارتر إلى هذا التحول الفجائي : العامل الأول : هو أن هذا المقال الذي يظهر فيه تحول سارتر نحو فكرة الالتزام هو عبارة عن محاضرة

من الجسدية (١٢) أكون فيها بمقتضى الالتزام « مرغما على إرادة الحرية للآخرين ولى في وقت واحد » (١٣) .

ألقاها سارتر بنادى الآن Club Maitenant ، وقصد بها الدفاع عن الوجودية ضد خصومها وبصفة أخص الماركسيين والكاثوليك . ومن هنا أراد سارتر أن يلج على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامها بأنها فلسفة تبعد الإنسان عن التضامن البشرى وتعزله عن العالم فتحصره في وجوده الفردى (نفس المقال ص ١٠) . ولا شك أن هذه الغاية من جهة سارتر كانت سببا أدى به إلى الوقوع في الخطأ في غير موضع من هذه المحاضرة .

العامل الثانى : هو الظروف السياسية التى كانت تعانيها فرنسا أثناء معركة التحرير ضد الجيش النازى . فنحن لا نجد فكرة الالتزام في نتاج سارتر إلا ابتداء من عام ١٩٤٣ - (هذا مع ملاحظة أنه لم ينشر شيئا بين عامى ١٩٤٠ - ١٩٤٣) . وفى سنة ١٩٤٣ صدرت لسارتر مسرحية « الخبايا » ، كما صدر له في نفس السنة كتابه الفلسفى « الوجود والعدم » . وفى سنة ١٩٤٥ صدر له الجزء الأول والجزء الثانى من « طرق الحرية » وهما : « سن الرشيد » و « وقف التنفيذ » . وفى هذه المؤلفات جميعها بدأت تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية في مؤلفاته السابقة حرية فردية فارغة معلقة . أما محاضرة « الوجودية فلسفة إنسانية » فقد ألقاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ . ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ - ١٩٤٤ (كما أوضحنا في الفصل الأول - المقال الرابع) كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام في تفكير سارتر ، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا إبان هذه الفترة . فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب في ٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ وسقوط باريس في ١٤ يونيو سنة ١٩٤٠ ، وتضمنت اشغال سارتر بالتدريس داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه في الأسر وقضاء فترة طويلة في معسكرات الاعتقال الألمانية ، ثم إطلاق سراحه بسبب سوء صحته ، ثم اشتراكه في معركة المقاومة والتحرير . كل هذه الظروف كان لها لا شك أثر فعال في تحول سارتر عن فكرة الحرية الفارغة والانحزال الفردى نحو فكرة الحرية المتزمة والانخراط في التزام أخلاقى سياسى مع الآخرين .

(١٢) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعا من الإلزام obligation ، فهي تعنى أكثر من مجرد الارتباط كما رأيناه في الفصل الرابع - المقالة الثانية . (راجع كذلك الفصل الأول - المقالة الخامسة - الهامش ٧) .

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

(١٣)

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية *la subjectivité* في هذا المقال ، لا الوعي الفردي ، بل الذاتية الانسانية بصفة عامة ، أي الذاتية بمعناها « العميق » الذي يتضمن الاتصال الداخلي بين الذات *inter-subjectivité* (١٤) ، بحيث أن ما يختاره الأنا لنفسه غايته يختاره بالمثل للجميع ، لأن الأنا يختار ما هو خير ، وما هو خير للواحد خير للجميع (١٥) . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هي عودة إلى فكرة الأمر المطلق *imperatif catégorique* عند كंट - وتحتمل بالتالي نفس النقد الذي يوجه بصددنا إلى كंट من كونها صورية بحيث يصعب أن تقوم عليها أي أخلاق واقعية - إلا أنها تتعرض أيضا ، في نفس مقال سارتر ، إلى ما ينقضها . ففي مثال الشاب (١٦) الحائز بين البقاء مع والدته التي كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبتها في ابنها المقتول ، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة في انجلترا للانتقام لأخيه - في هذا المثال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكا ، غافلا عن المعنى العميق للذاتية الذي يقضى بأن يكون سلوك الابن في هذه الحالة مرتبطا بذات أخرى هي والدته . فسارتر إذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر إلى في ذاتيته الفردية وليس في الذاتية العامة التي تشمل الأم مع الابن . وإن سارتر يعطي مفهوما للذاتية هو الذاتية التي تتضمن اتصالا داخليا بين الذات ويذيق هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أي شخص آخر .

الوجه الثاني هو أن سارتر يقرر في هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين ، أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين في آن واحد . فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج في هذه الغاية حرية الآخرين (١٧) . وهذا هو ما يجعل الأنا

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 67

(١٤)

Ibid., p. 25 et 26

(١٥)

Ibid, p.. 39-47

(١٦)

Ibid, p, 83

(١٧)

يشعر بالقلق أثناء اختياره لأنه يشعر بمسئوليته إزاء الآخرين وبما يتضمنه اختياره من تشريع كلى للآخرين . والمثال الذي يختاره سارتر في هذا المقال ، وهو مثال انقائد العسكري الذي يتحمل مسئولية هجوم ما (١٨) ، يبرز هذا المعنى ببراعة وبلاغة . ولكن هذا المعنى يتعرض لما يناقضه في مؤلفات سارتر نفسه : ففي مسرحية « للذباب Les Mouches نرى أورست Oreste ، رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعي هو عونته الى أهله ورغبته لأن يكون واحدا منهم - رغم ذلك نجده مهتما ، لا بهذا الوضع الاجتماعي وما يتضمنه سلوكه بالنسبة للآخرين ، بل بحريته الخاصة ودولة أفعاله إزاء هذه الحرية . فأورست كان يسعى لانتصاره هو في عمله الخاص به .

كذلك في مسرحية « جلسة سرية Huis Clos ، نرى جارسين Garcin رغم علاقته بزوجته وبخليقته ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعي الأوسع الخاص بكونه مقضيا عليه بالموت - رغم ذلك نراه لا يهتم إلا بحريته الخاصة ، فكل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جانا أم لا .

وهذا التناقض بين حرية الأنا في ارتباطها بالآخرين كما يعرضها سارتر في مقاله وبين حرية الأنا في صفتها المطلقة يظهر كذلك في رواية « سن للرشد » ، فنرى ماتيو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينة هي النموذج الطبقي الاصطلاحي الذي يرفضه وخليقته ايفتش Ivich - رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حول حريته الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أي ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين ، ولذلك كانت غايته هي أن يكون حرا في سلوكه وأن يكون سلوكه من أجل الحرية فقط (١٩) .

L'Existentialisme est un Humanisme, p. 32

(١٨)

(١٩) هذا المعنى يتضح في عبارات عديدة ترد خلال رواية سن للرشد

L'Age de Raison فمثلا في ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لا أزال حرا ؟

وفي ص ١٢١ يقول بوريس Boris لـ ماتيو : « حرا كما أنت

الآن كان ينبغي أن تبني أثاثك وأن تعيش في فندق . وفي ص ١٢٥ يقول

برونييه Brunet الاشتراكي محاولا ادخال ماتيو في الحزب : =

الوجه الثالث هو أن سارتر في « الوجود والعدم » يضع أولا الوجود - لأجل - ذاته أي الوعي أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر في تسلسل منطقي على نحو ما رأينا في الفصل الثالث (المقالة الثانية) . أما في مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية » فهو ينتقل من حرية الأنا لا إلى صراعها مع حرية الآخر وإنما إلى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها . وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقي لا على أساس التفسير الفلسفي . يقول سارتر : « إن الحرية من حيث هي تعريف للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن يختار حريتي وحرية الآخرين في آن واحد . أنه يجعلني لا أستطيع اعتبار حريتي غاية دون أن أدمج في ذلك الغاية حرية الآخرين (٢٠) . فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعي أصبحت تتضمن إرادة الحرية للآخرين . وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال إلى الجبرية أو إلى نوع من الالتزام الخلقى كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ .

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر في مقال « الوجودية فلسفة إنسانية » هي علاقة اتصال داخلي بين الخوات *inter-subjectivité* وهذا يعني ، بعد كل شيء ، انصافا أو نوعا من التبادل الاتحادي الداخلي بين الأنا والآخر . وبعبارة ذلك في « الوجود والعدم » نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع .

واذن فتحاولة سارتر لأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية هي محاولة مخففة ، بحيث نرانا نرتد مرة أخرى إلى ما انتهينا إليه

= « ... ولكن ماذا تفيد الحرية إذا لم يكن ذلك من أجل الاتخراط ؟ » . ويقول له في نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شيء لتكون حرا . تقدم خطوة أخرى وتخلي عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شيء » . ويقول له أيضا في ص ١٢٦ : « هل تتخيل أنك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين قوسين ؟ » ولكن ماتيو يرفض الاتخراط فيقول له برونييه : « ... ستصبح عبدا لحريتك » . ونفس هذا المعنى يتكرر في صيغ مختلفة في نفس الرواية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هي علاقة نزاع وصراع .
ومن هنا يمكن أن نحدد الخاصية الرابعة للحرية الانسانية في فلسفة
سارتر على أنها حرية تتضمن صراعا دائما بين الأنا والآخر ، أو بعبارة
أدق ، بين حرية الأنا وحرية الآخر .

أما الخاصية الخامسة للحرية الانسانية في فلسفة سارتر فهي قيام
هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية اذا نظرنا الى
الأفعال الانسانية من حيث هي التعبير العينى لحرية الوعى أى لحرية المن -
أجل - ذاته . ونحن قد عرفنا أن أى فعل يسقط - بمجرد انجازه - فى
الماضى ويصبح بالتالى شيئا - فى - ذاته ، وللشئ - فى - ذاته هو كائن
جامد مطابق لذاته ليس فيه أى انفصال أو ملاشاة ، فهو كائن خال
من أى حرية ، بعكس الوجود - لأجل - ذاته الذى هو حر بمقتضى مقولة
الانفصال والملاشاة . وإذن فالأفعال الانسانية التى هي التعبير العينى
لحرية الوجود - لأجل - ذاته تصبح بمجرد تمامها شيئا - فى - ذاته
جامدا وخاليا من الحرية . وهذا يعنى أن الفعل الحر يتجمد عند اتمامه
ويصبح غير حر . كأن الحرية إذن تقتل نفسها أو تنكر نفسها بنفسها . وكأن
الوجود - لأجل - ذاته يتحول الى وجود - فى - ذاته غير حر ، بحيث يمكن
أن نقول ان خاصية الوعى هي التجمد المستمر والاتجاه الدائم نحو
اللاحزية .

ونحن رأينا من جهة أخرى أن الوجود - لأجل - ذاته هو ، من
حيث تركيبه الأنطولوجى ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وأن هذا يعنى
بالتالى انه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ،
يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه - بحيث يمكن أن نقول ان خاصية
الوعى الحر هي الفرار المستمر والحرية الدائمة .

وإذن فالوعى يحمل خاصيتين متعارضتين : فهو جهة فرار مستمر
وحرية مستمرة ، وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة .
هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة فى الحرية
الانسانية عند سارتر .

وهذا ينبغي أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالة l'ambiguïté لنعبر عن هذا التحرر المستمر والتجمد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا يتضمن في الواقع أى تناقض . وذلك لأن التناقض لا يكون الا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد . أما هذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضي والمستقبل . فالأفعال التى تنتم الى التى تنقضى وتصبح بالالى أفعالا ماضية هى التى تتجمد وتحول الى شىء - فى - ذاته . وهذه الأفعال المتجمدة هى التى ينفصل عنها الوعي فيصبح بموجب هذا الانفصال حرا ازاء المستقبل . فالوعي انن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبلية . وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة فى مفهوم الحرية الانسانية فى فلسفة سارتر .

وفى ضوء هذه الخاصية الخامسة - أعنى قيام الحرية على أساس ازدواج الدلالة - يمكننا أن ننظر فى قيمة الحرية فى فلسفة سارتر من حيث هى وسيلة وغاية فى الوقت عينه ، وهذا هو ما يؤسس الخاصية السادسة لمفهوم الحرية عند سارتر .

فنحن قد رأينا أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجى للوعي ، وأن الوعي محكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة أصلا على أى معنى وللوعي هو الذى يضيف عليها ما يختار من معان . وهذا يعنى مباشرة أن الوعي ملزم على الاختيار ومقضى عليه بالحرية . ولكننا رأينا أيضا أن الغالبية العظمى من الناس تفر أو تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووسائل متباينة هى كلها وسائل لخداع النفس ولسوء النية . وهنا نقساعل ما الذى يؤكد لنا أننا لا نفر من الحرية أو لا نحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكد لنا - حين نقوم بأفعال معينة - أننا لسنا منساقين فى هذه الأفعال بما تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحرارا فى اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار فى الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية ؟ الإجابة على مثل هذا السؤال تقضى بأحد أمرين : إما أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وبخالية من أى التزام ، وإما أن نضع لحرينا غاية معينة تحفظها من حيث هى حرية وتعطيها مضمونا معيننا فترفع عنها فراغها ومجائيتها .

فاذا آثرنا الحل الأول ، أى أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر وذلك الدوار والغثيان الذى تحدث عنه سارتر فى قصصه ومسرحياته • فنحن قد رأينا (٢١) روكنتان فى « الغثيان » يعانى هذا الدوار العنيف على أثر تطله من الأوضاع الاجتماعية واحساسه من ثمة بالملل والوحدة ، وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : « اننى وحيد ، فان معظم الناس قد عادوا الى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون الى الاذاعة • ولقد خفف لهم يوم الأحد الذى انتهى احساسا كطعم الرماد واخذ فكرهم يتجه الى يوم الاثنين • ولكن ليس لى اثنين ولا أحد : وانما هناك أيام تتدافع بغير نظام ••• » (٢٢) ولم تكن حياة روكنتان فحسب هى الشئ الملل وانما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيان : « ان كل شئ مجانى •• واذنا اتفق للمرء أن اتضح له ذلك فانه يستشعر دوارا فى القلب •• » وهذا هو الغثيان (٢٣) • كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية « سن البرشد » نفس الاحساس حين أثر الابقاء على حريته فارغة من أى التزام : « ان كل ما أريده هو ••• الابقاء على حريتى » (٢٤) • فبسبب الابقاء على هذه الحرية شعر ماتيو بأنه انسان ضائع وأحس بأن ليس هناك أى جدوى من أى شئ (٢٥) • وواضح أن سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذاؤها ، وانما هو بالعكس يحاول دائما وبالحاح أن يكشف عن احساسها الشديد بالضيق والضجر ازاء ما تعانیه من مجانية ومن فراغ وازاء وعيها بما فى حريتها من فراغ وفردية • فسارتر انن يحاول أن يبرز ما لدى هذه الشخصيات من احساسيس مرضية ليبرز ضمنا المعنى الحقيقى للحرية ، - فما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

(٢١) الفصل الأول - المقالة الخامسة •

La Nausée, p. 74.

(٢٢)

Ibid., p. 166.

(٢٣)

L'Age de Raison, p. 114.

(٢٤)

Ibid., p. 131 et 132

(٢٥)

ان الابقاء على الحرية فارغة يسلمنا على نحو ما رأينا الى الضجيج
وانطلق والى نوع من الدوار والغثيان . فلا بد من ملء هذه الحرية بالعمل
ولا بد ان من الانخراط والالتزام . ولن تكون غاية الانسان ان هي
أن يكون حرا فحسب وانما أن يكون حرا ليعمل أو حرا في العمل .
لقد رأينا أورست في مسرحية « الذباب » حرا لممارسة جميع الالتزامات
ومركبا في الوقت عينه أنه ينبغي عليه ألا يلتزم أبدا ، (٢٦) . ولكن
أورست لم يستطع أن يظل حرا بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط في العمل .
لقد شعر بالوحدة والمال وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صاح بقوله :
« لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ... لو كان من عمل يمنحني حق
أن أكون مواطنا بينهم » (٢٧) .

خلاصة الأمر ان هي أن الحرية لم تعد غاية في ذاتها ، وانما الغاية
هي الفعل الحر والعمل الذي نلتزم به بمقتضى حريتنا . وبهذا نكون قد
عدنا الى الحل الثاني الذي يقضي بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها
من حيث هي حرية وتعطيها مضمونا معيناً لترفع عنها فراغها ومجانييتها
وبهذا يكون الانسان « ملتزما بكليته وحرا بكليته » (٢٨) . ومن هنا
نقتساع ما طبيعة هذا المضمون ؟ ما نوع العمل الذي نملا به حريتنا ؟ وما
نوع الالتزام الذي ننخرط فيه ؟ أيما ما كانت اجابتنا على هذا السؤال
فهو تتضمن حتما الاقرار بغاية ما نهدف اليها من وراء أفعالنا وتنقوم بها
بانتالي أفعالنا - عندئذ لا تعود حريتنا حرية بالمعنى الحقيقي ، وانما تصبح
مجرد وسيلة لغاية أبعد هي ما نرمي اليه من أفعالنا . واذن فلأجل الابقاء
على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغي ألا نضع
لأفعالنا أي غاية وأن تظل أفعالنا خالية من أي مضمون . فأفعالنا هي
نفسها الغاية ولا تنقوم بأي غاية وراءها .

لقد كانت الحرية في فلسفة سارتر هي الغاية في ذاتها ، ولكنها ظلت
غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحوّلت من الحرية من

(٢٦) الفصل الأول - المقالة الخامسة .

Les Mouches. Acte 1, Scène 11, p. 26

(٢٧)

Sartre ; Situations 11, Presentation de Temps Moderns

(٢٨)

p. 28

حيث هي مجرد حرية الى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك
فحسب . ونحن رأينا عوامل هذا التحول في فلسفة سارتر (الفصل الأول) ،
فقد كانت الحرية في كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية
الفردية الفارغة التي قضى على الانسان أن يحملها عبئا ثقيلا مربعا لا مفر
له منه - انه الموجود الذي ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها
معانيها وقيمها . فحرية هي المصدر الوحيد للتقويم ، وهي في نفس الوقت
الغاية الوحيدة للانسان ، لا من حيث هي هدف ينبغي تحصيله ، فان الحرية
هي أمر واقع لا مفر منه ، وإنما من حيث هي غاية ينبغي ادراكها ووعيتها
وعيا تاما . ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى أو الدلالة في فلسفة
سارتر ، وإنما هي تحولت الى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث أصبح
العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث
هي وسيلة للفعل الحر .

ولكن سارتر لا يقف عند هذا التحول فحسب ، وإنما هو قد اتجه الى
التنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط في عمل معين . والحق أن
هذه الخطوة لم تتم في « الوجود والعدم » ، فهو قد ظل في هذا المؤلف
الفلسفي في حدود المنطق الذي سار عليه وحسب ما كانت تملئ عليه المقولات
التي بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال والملاشاة التي جعل منها
التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعي . حقيقة أننا رأينا من جهة
أخرى (٢٩) وفي نفس المؤلف ، أي في « الوجود والعدم » ، أن سارتر لم يترك
الاتسان حرا حرية مطلقة وإنما جعله حرا ازاء مواقف معينة وفي حدود
معطيات لا بد منها ، فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك
وعي بدون موضوع . ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف
عن المجال الواقعي للحرية الإنسانية . فكان سارتر قد ظل في حدود
« الوجود والعدم » ، منطقيا مع نفسه ومع فلسفته ومبقيا على الحرية من
حيث هي حرية ازاء موقف معين وفي مجال محدد . ولكننا قلنا ان سارتر قد
تجاوز هذا المعنى للحرية الى مرحلة لاحقة دعى فيها الى التنازل عن الحرية
ذاتها . ففي « سن الرشيد » - وقد صدرت سنة ١٩٤٥ - نرى مائيسو الذي
لم يستعمل حريته خوفا من الضياع ينظر الى برونيه Brunet

الذي انخرط في الحزب الشيوعي والتزم بما يفرضه عليه هذا الحزب - ينظر اليه بشيء من الحسد يقول عنه : « لقد التزم وقد تنازل عن حريته فلم يعد الا جنديا » ولقد أعادوا اليه كل شيء ، حتى حريته . انه اكثر منى حرية : فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب ، (٣٠) .

وهنا فتساءل : هل يجعل سارتر من الانخراط في حزب معين ومن القيام بأعمال محددة غاية وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية - اذا ما قررها سارتر - أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنتهي بها الى القضاء عليها قضاء تاما ؟ هناك لا شك اجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية اليتافيزيقية لم تعد هي المشكلة الفلسفية الحقة ، وانما أصبحت المشكلة الكبرى هي كيف يتمتع الانسان بالحرية العملية والسياسية . لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياسة فأسس عام ١٩٤٨ حزبا سياسيا باسم « الكتلة الديمقراطية الثورية Rassemblement Démocratique Revolutionnaire » بغية أن يكون بمثابة قوة ثالثة تقف بين كل من الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي (٣١) . غير أن هذا الحزب لم يحظ

L'Age de Raison, p. 127.

(٣٠)

(٣١) أسس سارتر هذا الحزب بالاشتراك مع دافيد روسيه D. Rousset وجيرار روزنتال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع سارتر في مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes وهم : البير كامو A. Camus وسيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir ، وكذلك بعض الذين انفصلوا عن الحزب الاشتراكي الفرنسي امثال مارسو بيفير Marceau Pivert وجان روس Jean Rous وبوتبين Boutbien . وقد أعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب في منشور Manifeste نشرته مجلة الروح Esprit (في ٢٧ فبراير ١٩٤٨) وجهه الى الديموقراطيين والاشتراكيين ليتحدوا في جميع أنحاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الرأسمالية وبين الشيوعية . وكان أهم ما جاء في المنشور هو الدعوة الى احلال الملكية الجماعية مكان الملكية الفردية والدعوة الى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرة . بيد انه ألح أيضا على رفض النظم الاستبدادية ودعى الى ضرورة اعتبار الحرية الحقيقية ومراعاة النظم الديموقراطية في السياسة الداخلية .

بالتأييد العمالي وسرعان ما أخفق . وقد ظل سارتر موضع هجوم من الكتاب الشيوعيين حتى عام ١٩٥٢ . ففي هذه السنة عقد الشيوعيون مؤتمرا للسلام في فيينا Vienna Congress ودعى اليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك الحين متعاوناً مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئاً لهم .

وهنا يبرز سؤال هام وهو هل يسمح موقف سارتر الفلسفي بأن يتخذ سارتر موقفاً سياسياً متفقاً مع الشيوعية ؟ لقد كتب سارتر مقالاً في مجلة الأزمنة الحديثة عدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشيوعية والسلام » قال فيه : « ان الغاية من هذا المقال هي البحث عن اتفاق مع الشيوعيين بصدد موضوعات معينة محددة وانما على أساس من مبادئ وليس على أساس من مبادئهم » (٣٢) . ونحن قد عرفنا ان مبادئ سارتر تقوم أساساً على اعتبار الحرية القيمة المطلقة . ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى - حين يتجه للسياسة - ان يكون للانسان رأى في الأحداث السياسية والاجتماعية وأذا يصرح بهذا الرأى ، ولكن بشرط أن يحتفظ لنفسه بحريته الفردية ، فهو اذن التزام يختلف عن التزام الحزب الشيوعى . انه لا يفترض اطلاقاً ضرورة الدخول في منظمة واتباع خطتها العامة والخضوع لها . لهذا لم يلبث سارتر - حين رأى الهجوم السوفيتى على المجر عام ١٩٥٦ - أن خرج من الحزب الشيوعى . ان سارتر يريد حرية حقيقية ويبحث عن هذه الحرية . انه يريد لها حرية انحراف والتزام وانما من غير أن يكون في هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتها .

ولكن هل يمكن الالتزام مع الابقاء على الحرية ؟ واذا كان سارتر قد رفض الالتزام الشيوعى فأي نوع من أنواع الالتزام يدعو اليه ؟ لا يمكن الجزم بان سارتر يريد الانحراف في أعمال معينة ، فان « الوجود والعدم » لا ينتهى الا بتقرير الحرية من حيث هي حرية ازاء مواقف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لمعنى هذه الحرية من حيث هي في ذاتها

تؤسس القيمة المطلقة أو من حيث هي تعد لقيمة أبعد منها ، وإنما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة . فكان الحرية إذن في « الوجود والعدم » تظل حرية انطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية . كذلك رأينا سارتر في « نقد العقل الجنى » يبقى على موقفه الأصلي وعلى قضيته الرئيسية التى تتناول العلاقة بين الوعى والعالم . صحيح أنه قد أوضح أن هذه العلاقة لا تقف عند مجرد الصلب والرفض ، وإنما تمضى الى العمل الذى من شأنه أن يغير العالم المادى . ولكننا رأينا أيضا أن هذا المنظور الذى يهتم بالعمل وبالممارسة praxis قد ظل على نفس الأرضية التى تنطلق منها فلسفة سارتر ، وهى الكوجيتو من حيث هو وعى بشىء ما . فاهتمام سارتر بالعمل لم يؤد الى أى اغفال للبعد الأنطولوجى . والأنثروبولوجيا الحضارية التى أوجت باقترب سارتر من الماركسية لم تهمل الأنا ولم تغير عن التركيب الأنطولوجى للوعى . ومن هذه الناحية يمكن أن نقول أن قيمة العمل قد بقيت كما هى فى أن يكون عملا حرا . وأى تغيير فى الوسط الموضوعى والعالم المادى يبقى ، رغم اقتضائه بأن يتلاقى أفراد الجماعة فى الوجدان المشترك ، ورغم تجميع البراكسيا وقسم الولاء ، - يبقى عملا يتم بموجب حرية الوجود البشرى . والوجود البشرى هو الوجود المميز بالنسبة لنا كما يقول سارتر (٣٣) . فكان سارتر حين مضى من الحرية الفارغة الى الحرية الملزمة ثم الى حرية العمل لم يقصد الى أن يتنازل الوجودى عن حريته ، وإنما قصد الى أن يستعيد الماركسى البعد الانسانى ، أى المشروع الوجودى .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٨ - ١	مقدمة
١٠١ - ٩	الفصل الأول : نحو الوجود والحرية والعمل
٢٠ - ٩	أولا : من الماهية الى الوجود
٣٣ - ٢١	ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية .
٥٣ - ٣٤	ثالثا : من المانيا الى فرنسا
٧٤ - ٥٤	رابعا : من الله الى الانسان
٨٨ - ٧٥	خامسا : من سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧
١٠١ - ٨٩	سادسا : اعادة الانسان داخل الماركسية الأصلية
١٦٢ - ١٠٣	الفصل الثاني : فلسفة سارتر وموقفه الاساسي
١٣٢ - ١٠٣	أولا : المقولات الرئيسية
١٦٢ - ١٣٣	ثانيا : الموقف الاساسي : الحرية
١٦٣ -	الفصل الثالث : حرية الأنا وحرية الآخر
١٧٦ - ١٦٣	أولا : وجود الآخر والوجود - لأجل - والآخر
١٩٢ - ١٧٧	ثانيا : العلاقات بين حرية الأنا وحرية الآخر
٢٠١ - ١٩٣	ثالثا : العلاقة بين حرية « نحن » وحرية « الآخرين »
٢٤٦ - ٢٠٣	الفصل الرابع : المجال الواقعي للحرية عند سارتر
٢٢٠ - ٢٠٣	أولا : الحرية والاختيار
٢٣٥ - ٢٢١	ثانيا : الحرية إزاء المواقف العينية
٢٤٦ - ٢٣٧	ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل
٣٢٦ - ٢٤٧	الفصل الخامس : قيمة الحرية السارترية
٢٥٠ - ٢٤٧	أولا : ملاحظات منهجية
٢٦٩ - ٢٥١	ثانيا : نقد الخطوط الأساسية في فلسفة سارتر
٣٠٣ - ٢٧١	ثالثا : نقد المقالة الرئيسية في فلسفة سارتر
٣٢٦ - ٣٠٤	رابعا : نقد الحرية في فلسفة سارتر

كتب أخرى للدؤلف

- بين برجون وسارتر - أزمة الحرية (دار المعارف بمصر - القاهرة
١٩٣٠) .
- فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية (مكتبة الأنجلو المصرية -
القاهرة ١٩٧٤) .
- فلسفة فرنسيس بيكون (دار الثقافة - الدار البيضاء ١٩٨١)
- فلسفة مين دي بيران (دار النشر المغربية - الدار البيضاء
١٩٨٢) .
- العين والعقل ليرلر - بونتي - تحت الطبع .

شركة النشر والفنون
للطباعة
جامع محمد بن الوليد - أمام فندق السلام
ت ٥٨٩٩٣٩١

Bibliotheca Alexandrina



0395557

٤٩٧ / ٢٨